Aus Natur und Geisteswelt

49

H. Boehmer

# Die Jesuiten

Vierte Auflage

BX
3706
B63
1913
GTU
Storage

B. Teubner · Leipzig · Berlin

J. C. Ma[illegible] Collection


# Die Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr über 800 Bändchen umfassend, bietet wirkliche „Einführungen" in die Hauptwissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen, seit ihrem Entstehen (1898) den Gedanken dienend, auf denen die heute so mächtig entwickelte Volkshochschulbewegung beruht. Sie will jedem geistig Mündigen die Möglichkeit schaffen, sich ohne besondere Vorkenntnisse an sicherster Quelle, wie sie die Darstellung durch berufene Vertreter der Wissenschaft bietet, über jedes Gebiet der Wissenschaft, Kunst und Technik zu unterrichten. Sie will ihn dabei zugleich unmittelbar im Beruf fördern, den Gesichtskreis erweiternd, die Einsicht in die Bedingungen der Berufsarbeit vertiefend. Diesem Bedürfnis können Skizzen im Charakter von „Auszügen" aus großen Lehrbüchern nie entsprechen, denn solche setzen eine Vertrautheit mit dem Stoffe schon voraus.

Die Sammlung bietet aber auch dem Fachmann eine rasche zuverlässige Übersicht über die sich heute von Tag zu Tag weitenden Gebiete des geistigen Lebens in weitestem Umfang und vermag so vor allem auch dem immer stärker werdenden Bedürfnis des Forschers zu dienen, sich auf den Nachbargebieten auf dem laufenden zu erhalten.

In den Dienst dieser Aufgabe haben sich darum auch in dankenswerter Weise von Anfang an die besten Namen gestellt, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden.

So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bändchen liegen, bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet, bereits in 2. bis 8. Auflage vor, insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden.

Wenn eine Verteuerung der Sammlung infolge der außerordentlichen Steigerung der Herstellungskosten – sind doch die Löhne auf das Acht- bis Zehnfache, die Materialien auf das Zwölf- bis Fünfzehnfache gestiegen – auch unvermeidbar gewesen ist, wie bei anderen „billigen" Büchern, z. B. den Reclamheften, so ist der Preis doch entfernt nicht in dem gleichen Verhältnis gestiegen, und auch jetzt ist ein Bändchen „Aus Natur und Geisteswelt" wohlfeil, im Gegensatz zu den meisten Gebrauchsgegenständen.

Jedes der meist reich illustrierten Bändchen
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im September 1921. B. G. Teubner

# Zur Religion

## sind bisher erschienen:

**Einführung in die Theologie.** V. Past. M. Cornils. (Bd. 347.) — Grundfragen der Religion

**Einführung in die Religionsphilosophie.** Von Konsistorialrat Lic. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

**Religion und Naturwissenschaft in Kampf und Frieden.** Ein gesch. Rückblick. V. Pfarrer Dr. A. Pfannkuche. 2. Aufl. (Bd. 141.)

***Glauben und Wissen.** Von Privatdozent Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 730.)

**Palästina und seine Geschichte.** Sechs volkstümliche Vorträge. Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. 4. durchges. Aufl. Mit 1 Plan von Jerusalem u. 3 Ansichten des Heiligen Landes. (Bd. 6.) — Das Heilige Land

**Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden.** Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt von Prof. Dr. P. Thomsen. 2., neubearb. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 260.)

**Das Alte Testament.** Seine Entstehung und seine Geschichte. Von Prof. Dr. P. Thomsen. (Bd. 669.) — Zum Alten Testament

**Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte.** Von Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 3. Aufl. Von Prof. Dr. A. Bertholet. (Bd. 52.)

**Der Text d. Neuen Testaments nach seiner gesch. Entwicklg.** Von Prof. Lic. A. Pott. 2. Aufl. Mit 8 Tafeln. (Bd. 134.) — Zum Neuen Testament

**Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.** Von Kirchenrat D. P. Mehlhorn. 3. umg. Auflage. (Bd. 137.)

**Die Gleichnisse Jesu.** Zugleich Anleitg. z. quellenmäß. Verständn. d. Evangelien. Von Prof. D. Dr. H. Weinel. 4. Aufl. (Bd. 46.)

**Die Bergpredigt,** ihr Aufbau, ihr ursprünglicher Sinn und ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgeschichte und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Von Prof. D. Dr. H. Weinel. (Bd. 710.)

**Der Apostel Paulus und sein Werk.** Von Professor Dr. E. Vischer. 2. Aufl. (Bd. 309.)

**Das Christentum im Kampf u. Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt.** Studien und Charakteristiken aus seiner Werdezeit. Von Professor Dr. J. Geffcken. 3., völl. umg. Auflage. (Bd. 54.) — Zur Geschichte des Christentums

**Geschichte der christlichen Kirche.** Von Prof. Dr. H. Freiherr v. Soden. I. Die Entstehung der christlichen Kirche. (Bd. 690.) II. Vom Urchristentum zum Katholizismus. Die frühkatholische Entwicklung der christl. Kirche b. z. Konstantin. Kirchenfrieden. (Bd. 691.)

**Martin Luther und die deutsche Reformation.** Von Prof. Dr. W. Köhler. 2. Auflage. Mit 1 Bildnis. (Bd. 515.)

Zur Geschichte des Christentums

**Die Jesuiten.** Eine historische Skizze. Von Professor Dr. H. Boehmer. 4. gänzlich neubearbeitete Auflage. (Bd. 49.)

**Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation.** Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297/98.)

**Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation.** Von Pastor Dr. A. Pfannkuche. (Bd. 485.)

Zur Religion der Gegenwart

**Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand.** Von Prof. D. Dr. C. Clemen. I. Die japanischen u. chinesisch. Nationalreligionen. Der Jainismus u. Buddhismus. II. Der Hinduismus, Parsismus u. Islam. (Bd. 533/34)

**Die religiöse Bewegung der Gegenwart.** Von Lic. Dr. K. Kesseler. (Bd. 840.)

**Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion.** Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

**Die evangelische Mission.** Geschichte. Arbeitsweise. Heutiger Stand. Von Pastor S. Baudert. (Bd. 406.)

**Die religiöse Erziehung in Haus und Schule.** Von Prof. Dr. Fr. Niebergall. (Bd. 599.)

**Okkultismus, Spiritismus und unterbewußte Seelenzustände.** Von Dr. K. Baerwald. (Bd. 560.)

**Theosophie und Anthroposophie.** Von Privatdozent Studienrat Lic. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Allgemeine Religionsgeschichte, insbes. außerchristliche

**Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte.** Von Prof. D. Dr. K. Beth. (Bd. 658.)

**Mystik in Heidentum und Christentum.** Von Prof. Dr. Edv. Lehmann. 2. Aufl. Vom Verfasser durchges. Übersetzung von Anna Grundtvig, geb. Quittenbaum. (Bd. 217.)

**Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft.** Von Prof. Dr. M. B. Weinstein. 3. Aufl. (Bd. 223.)

**Weltuntergang in Sage und Wissenschaft.** Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 720.)

**Die geistige Kultur der Naturvölker.** Von Professor Dr. K. Th. Preuß. Mit 9 Abbildungen. (Bd. 452.)

**Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit.** Von Prof. D. Dr. C. Clemen. (Bd. 506.)

**Sternglaube und Sterndeutung.** Die Geschichte und das Wesen der Astrologie. Unter Mitwirkung von Geh. Rat Prof. Dr. K. Bezold dargestellt von Geh. Hofrat Prof. Dr. Fr. Boll. 2. Aufl. Mit 1 Sternkarte und 20 Abbildungen. (Bd. 638.)

**Leben u. Lehre des Buddha.** Von Prof. Dr. R. Pischel. 3. Aufl., durchges. v. Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Titelb. u. 1 Taf. (Bd. 109.)

**Die Religion der Griechen.** Von Professor Dr. E. Samter. Mit einem Bilderanhang. (Bd. 457.)

**Germanische Mythologie.** Von Professor Dr. J. v. Negelein. 3. Auflage. (Bd. 95.)

Die mit * bezeichneten und weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

49. Band

# Die Jesuiten

## Eine historische Skizze

von

H. Boehmer
Professor in Leipzig

Vierte, gänzlich neubearbeitete Auflage
14.–18. Tausend

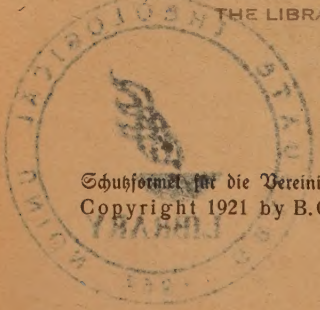
Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1921

BX
3706
B63
1913

BX3706
B63
1921

Französische Übersetzung von G. Monod, russische von Mad. Herzen mit selbständiger Einleitung. Zu Kapitel 1 und 2 ist zu vergleichen: H. Boehmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu, Bonn 1914, 1. Bd.: Loyola. Die in der vierten Auflage weggelassenen Kapitel werden in einem größeren Werk über den Orden Berücksichtigung finden, das in demselben Verlage wie die vorliegende Schrift erscheinen soll.

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
THE LIBRARY



Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1921 by B.G.Teubner in Leipzig

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

Dr. jur. Konrad Niethammer

in dankbarer Erinnerung

an 26 Jahre brüderlicher Gemeinschaft

6452

# Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Der Stifter . . . . . 8

Der Prozeß von 1515 S. 8. Der Junker Inigo und der Amadis 9. Der Tag von Pamplona 12. Die Bekehrung 15. Seelenkämpfe in Manresa 16. Vergleich mit Luther 18. Inigo und die Nachfolge Christi 19. Die Visionen 20. Unterschied von anderen Visionären 23. Die Wallfahrt 25. Die Grauröcke von Alcala 26. Die Pariser Studienzeit und die ersten sechs Jünger 27. Die geistlichen Exerzitien als Ertrag der Entwicklung Inigos und Grundbuch des Jesuitismus 29.

II. Die Entstehung der Gesellschaft Jesu . . . . . 34

Montmartre 15. August 1534 S. 34. Die Studentenverbindung der Iniguisten 35. Loyola und die Theatiner 36. Erste Missionsversuche in Italien 37. Der Zusammenstoß mit den römischen Lutheranern 38. Die Gründung der Gesellschaft Jesu 39. Die formula instituti und das kirchliche Reformprogramm Loyolas 41. Die Gesellschaft Jesu als katholische Heilsarmee 42. Umbildung des Ordens seit der Zeit des Trienter Konzils 44. Die Gesellschaft als antiprotestantischer Kampforden 45, als Schulorden 46. Bulle Exposcit debitum 47. Die Konstitutionen: Entstehung und Einteilung 48. Die Rekrutierung und Gliederung der Ordensgemeinde 49. Die sog. „geheimen Jesuiten" (Jésuites de la robe courte). Die Organisation 50. Die Autokratie des Generals und die Denunziationen 51. Die Lehre vom Gehorsam und die religiöse Idee der militia Christi 52. Loyola und Calvin. Die Privilegien des Ordens. Die Jesuiten keine monachi oder mendicantes, sondern clerici regulares 53. Die inneren Kämpfe unter Merkurian und Aquaviva 54. Der Streit de auxiliis gratiae 56. Aquaviva der Begründer der Machtstellung des Ordens 57. Unter ihm tritt an Stelle der patriarchalisch-persönlichen Autokratie die Herrschaft des Reglements. Wirkung dieses Wandels auf den Orden 58.

III. Der Orden in seiner Glanzzeit . . . . . 59

Der Orden und die Kurie. Lainez in Trient S. 59. Der Orden gibt der Kirche das Gefühl geistiger Überlegenheit zurück und haucht ihr den Willen zum Siege ein 60. Er spiritualisiert das alte Papaldogma und paßt Lehre und Handeln der Kirche den neuen Bedürfnissen an 61. Die Ordensschulen 62. Unterrichtsziel 63.

Die Kongregationen und die pädagogischen Grundsätze des Ordens 64. Die Universitäten und Akademien des Ordens 65. Der Orden und die Wissenschaft 66. Astronomie, historische Hilfswissenschaften, Kanonistik, Exegese 67. Der Beichtstuhl als zweite Hauptsäule der Macht des Ordens 68. Die Hofbeichtväter und die Politik 69. Die sog. Jesuitenmoral 70. Seit wann spricht man von Jesuitenmoral? 71. Kritik der Lettres provinciales Pascals 72. Die Jesuiten nicht Erfinder der Kasuistik, der Amphibologie, der reservatio pure mentalis, des Probabilismus, der méthode de diriger l'intention, des Attritionismus und Laxismus 73. Innere Streitigkeiten im Orden wegen des Probabilismus nach Pascals Zeit. Der Grundsatz „der Zweck heiligt die Mittel" 74. Ergebnisse 75. Umbildung der pastoralen Tätigkeit der Kirche unter dem Einflusse des Ordens: die Predigt und die Christenlehre 76. Die Volksmissionen und das religiöse Vereinswesen 77. Charakteristik der von dem Orden gepflegten Frömmigkeit 78. Der Hexenwahn und die Religion zweiter Ordnung 79. Die neue Mystik und der Herz-Jesu-Kult; die neuen Methoden des Kampfes gegen die Ketzerei 80. Die neuen Methoden der Heidenbekehrung: Javier 81. Javier in Japan 82. Charakter und Erfolge Javiers 84. Die Jesuiten in Japan. „Die Entwicklung des Gesetzes des Buddha" 85. Hideyoshi und Iyeyasu 86. Untergang der japanischen Kirche. Die Jesuiten in China 87. Die Prinzipien Riccis 88. Seine Erfolge 89. Stellung Aquavivas zu der neuen Methode. Pater Schall und das mathematische Tribunal 90. Der Jesuitenkaiser Kang-Hi 91. Die Jesuiten in Indien: Nobili in Madura 91. Seine Denkschrift an die Kurie über die malabarischen Riten. Die Pandaramission 92. Alexander Rhodes in Tonkin. Das Pariser Seminar 93. Der Ritenstreit 94. Die Mission unter den Naturvölkern. Las Casas und das Siedlungsprogramm der spanischen Regierung 95. Der sog. Jesuitenstaat in Paraguay eine Erfindung Pombals 96. Die Reduktionen und die Regierung 97. Materielle Vorteile für den Orden 98. Die Naturvölker und die conquista de almas 99. Der angebliche Kommunismus ein Produkt der Not 101. Der Zusammenbruch des jesuitischen Missionssystems verursacht durch den aufklärerischen Staat 102. Bedeutung der Missionsarbeit für die literarische Tätigkeit des Ordens. Verdienste der Jesuiten um die Geographie, Ethnographie, Linguistik usw. 103. Ergebnis: Spiritualisierung der Missionsmethoden 104. Gesamtergebnis: Der Orden Hauptschöpfer des neukatholischen Christentums, aber von Anfang an im Gegensatz gegen den Geist der Neuzeit 105. Der Orden und die Aufklärer 107. Dominus ac redemptor noster 108.

Literaturübersicht . . . . . 108

# I. Der Stifter.

In der Aschermittwochsnacht des Jahres 1515 kam es in der Stadt Azpeitia in der baskischen Provinz Guipuzcoa zu so schweren Ausschreitungen, daß der Corregidor sich veranlaßt sah, sofort eine Untersuchung einzuleiten. Es gelang ihm auch sehr bald die Schuldigen zu ermitteln. Aber hiermit mußte er sich vorderhand begnügen, denn der eine der Missetäter entpuppte sich als ein stadtbekannter Kaplan und auch der andere, ein junger Ritter von 23 Jahren, erklärte plötzlich, er habe einst die sog. erste Tonsur empfangen und brauche sich daher wie sein Genosse nicht vor einem weltlichen Gerichte zu verantworten. Da niemand bisher bei dem höchst weltlich gesinnten jungen Manne so etwas wie eine Tonsur wahrgenommen hatte, geschweige denn, wie es in der hierfür maßgebenden Bulle Papst Alexanders VI. „heiligen Angedenkens" ausdrücklich hieß, eine Tonsur von dem Mindestumfange eines päpstlichen Siegels, so hielt der Corregidor diese Behauptung für nichts weiter als eine frivole Ausrede. Aber ehe er noch weitere Schritte in der Sache hatte tun können, empfing er zu seiner Überraschung eine Vorladung des geistlichen Gerichts in Pamplona, aus der er ersah, daß der unternehmende Jüngling inzwischen daselbst freiwillig sich dem geistlichen Gericht gestellt, ja gleich im bischöflichen Gefängnis sich einquartiert und in aller Form Rechtens gegen ihn Klage wegen Verletzung der Privilegien des geistlichen Standes erhoben hatte. Er beantwortete diese Zustellung selbstverständlich sofort mit einer Gegenklage und mit der Forderung, den kecken Ankläger unverzüglich auszuliefern. Aber es gelang ihm nicht, die geistlichen Herren davon zu überzeugen, daß ihr Schützling ein „reiner Laie" sei. Der Ritter erreichte vielmehr allem Anscheine nach ganz, was er beabsichtigte: er entrann den scharfen Fängen der weltlichen Justiz und kam mit einer kleinen Geldstrafe oder gar nur mit einem bloßen Verweise davon. Denn das geistliche Recht beurteilte die Vergehen, die ihm aller Wahrscheinlichkeit nach zur Last gelegt wurden, Störung des öffentlichen Friedens, Vergewaltigung, tätliche Beleidigung und Körperverletzung.

falls der Geschädigte ein Laie und der Täter ein Kleriker war, sehr milde. Es machte es also den geistlichen Gerichten geradezu unmöglich, derartige Missetaten so strenge zu ahnden, wie es die weltlichen Gerichte allgemein schon für nötig hielten. — Prozesse dieser Art waren damals in Spanien etwas Alltägliches. Bemerkenswert an dem Falle, der uns beschäftigt, ist nur, daß der Übeltäter, um dessen Tonsur der Streit geht, kein gewöhnlicher Strauchdieb ist, sondern ein Mann, der später unter dem Namen Ignatius einer der gefeiertsten Heiligen der katholischen Kirche geworden ist: Don Inigo de Onaz y de Loyola, der Stifter der Gesellschaft Jesu. Daß der Name des großen Heiligen zuerst in Gerichtsakten auftaucht, beweist freilich, daß er damals noch kein Heiliger war, noch auch den Ehrgeiz hatte, ein solcher zu werden. Wie hätte er auch damals schon auf so hohe Gedanken kommen können? Er hatte zwar in dem Hause des Großschatzmeisters der Königin Isabella Don Juan Velasquez de Cuellar zu Arevalo in Altkastilien, dem er jetzt als adliger Dienstmann diente, auch lesen und schreiben gelernt. Aber er war doch nicht zum Kleriker, sondern zum Ritter erzogen worden und dachte zur Zeit auch im Traum noch nicht daran, die Welt um Gottes willen zu verlassen, obgleich ihn ein überaus peinliches Leiden (Stinknase, Ozaena) eben jetzt genötigt hatte, seinen Beruf zeitweilig aufzugeben und sich auf das Schloß seiner Väter, Loyola bei Azpeitia, zurückzuziehen. Noch weniger aber machte er sich Gedanken darüber, daß er als jüngster von acht Söhnen von seinen Ahnen nicht viel mehr geerbt hatte als einen großen Namen und trotz seiner Zugehörigkeit zu den 24 „großen Geschlechtern" von Guipuzcoa daher mutmaßlich dazu verurteilt war, Zeit seines Lebens in fremden Häusern als Dienstmann sich sein Brot zu verdienen. Statt in sich zu gehen, lebte er vielmehr jetzt erst recht sorglos und gewissenlos in den Tag hinein, und, da er in Loyola schlechterdings nichts zu tun hatte, so benutzte er nach Junkerart seinen Urlaub ausgiebig dazu, die Bürger des benachbarten Azpeitia durch allerlei rohe Streiche zu beunruhigen, jedoch nie ohne vorher sorglich zu bedenken, wie er gegebenen Falls die Verantwortung für seine Untaten von sich abschütteln könne. Dieser letztere Zug tritt schon in der Tonsuraffäre sehr auffällig hervor, mehr noch aber in einem anderen Prozesse, der damit endete, daß ein gänzlich unschuldiger Bürger des Städtchens für einen von ihm begangenen nächtlichen Raub zu schwerer Strafe verurteilt wurde,

ohne daß er sich bewogen gefühlt hätte, den Mund aufzutun. Man darf danach wohl behaupten, daß er damals mehr schlau und durchtrieben war als tapfer und vornehm, mehr roh und frech als stolz und mutig, mehr Junker und Rowdy als Ritter und Kavalier. Daß er in einem der feinsten Häuser Kantiliens aufgewachsen war und im Gefolge seines Lehrherrn in jüngeren Jahren zeitweilig sogar am Königshofe sich aufgehalten hatte, das konnte man ihm damals jedenfalls noch nicht ansehen. — Sechs Jahre später treffen wir ihn wieder in Pamplona, aber nicht mehr in so fragwürdiger Umgebung und Situation wie anno 1515, sondern in der angesehenen Stellung eines Dienstmanns des Vizekönigs von Navarra. Bei den Bürgern von Pamplona stand er freilich trotzdem kaum in einem besseren Rufe als einst bei den Bürgern von Azpeitia. Auch ihnen erschien er noch als ein echter Junker, und zwar vielleicht als der roheste der verhaßten spanischen Junker, die Navarra jetzt knechteten, weil er gelegentlich schon bei einer harmlosen Anrempelei auf offener Straße sogleich das Schwert zückte, um sich für den vermeintlichen Schimpf auf der Stelle zu rächen. Allein er war doch sichtlich inzwischen nicht nur älter, sondern auch in mancher Hinsicht ein anderer geworden. Diese Veränderung aber hing damit zusammen, daß ihn wieder einmal eine ganz absonderliche Krankheit gepackt hatte, die merkwürdige Seuche, die damals wie ein Gespenst durch alle Schlösser und Wachtstuben Spaniens ging und namentlich unter den jungen Edelleuten ungezählte Opfer forderte: die Don-Quijoterie. Wenn sein Dienst es irgend erlaubte, saß er still auf einem Flecke und studierte unausgesetzt in höchst ehrwürdig und erbaulich ausschauenden Folianten. Allein der Inhalt dieser ehrwürdigen Bände war nichts weniger als erbaulich. Sie gehörten samt und sonders zu der „Sekte der Ritterbücher", d. h. zu der Schundliteratur der Zeit. Höhere Ansprüche konnte höchstens der älteste und berühmteste jener Romane befriedigen, der damals auch für Inigo das Buch der Bücher war: der Amadis da Gaula. Die unersättliche Lesewut war aber nur das erste Anzeichen der neuen Krankheit. Ihren Höhepunkt erreichte sie erst, wenn dazu die bisweilen ganz pathologisch geartete, weil völlig triebhaft, ja automatisch sich äußernde Neigung trat, die Handlungs-, Rede- und Denkweise des Donzel Amadis sklavisch zu kopieren. Eine Hauptrolle spielten dabei natürlich auch für Inigo die Äußerlichkeiten der ritterlichen Lebensführung einschließlich der kleinen Künste der Toi-

lette, und zwar gerade weil er äußerlich nichts weniger war als ein Amadis. Denn er maß nur 158½ cm und auch mit seinem Gesicht konnte er nicht gerade Staat machen. Aber er begnügte sich doch nicht, wie die Mehrzahl der Amadisjünger, mit diesen Äußerlichkeiten. Er begriff, daß er seinem Helden nur dann ähnlich werden könne, wenn er sich gleich ihm eine Dame wähle, und zwar eine Dame, die durch ihre Geburt und ihren Rang so hoch über ihm stehe, wie die Prinzessin Oriana über dem unehelichen Findling Amadis, also nicht eine „bloße Gräfin oder Herzogin", sondern eine leibhaftige Prinzessin oder Königin. Er verrät leider nicht, wie die hohe Frau hieß, die er dieser Ehre für würdig erachtete. Aber wir dürfen vermuten, daß es das vornehmste weibliche Wesen war, das ihm bisher begegnet war: die Königin-Witwe Germana. Daß Donna Germana ganze acht Jahre älter war als er, dazu reichlich fett und trunksüchtig, spricht durchaus nicht gegen diese Annahme. Denn es war ja nicht die Liebe, sondern der Ehrgeiz, der bei seiner Wahl den Ausschlag gab, und nicht das Weib, sondern nur die Dame, die er in der Geliebten in aller Verschwiegenheit aus der Ferne anschwärmte. Dem Weibe huldigte er derweilen ohne alle Skrupel und Zweifel in gewohnter Weise weiter. Daher litt er auch kaum sonderlich darunter, daß er außerstande war, sich der Geliebten zu nähern, ja sie überhaupt, wie es scheint, nie mehr zu Gesichte bekam. Allein dies phantastische Treiben hatte doch auch seine guten Seiten. Er hatte jetzt doch ein Ideal, nach dem er sein Selbst zu formen suchte. Er gewöhnte sich daran, sich selbst und seine Umgebung ständig kritisch zu beobachten, sich selbst immer schärfer in Zucht zu nehmen, jede Gelegenheit, Ruhm und Ehre zu gewinnen, energisch auszunützen. In dieser Absicht stürzte er sich jetzt mit leidenschaftlichem Eifer von einem Duell ins andere. Allein auch bei ernsteren Anlässen, wie z. B. bei der Erstürmung von Najera im September 1520, war er immer der erste im Streite. Und wie er selbst keinen Verstoß gegen die Ehre seines Standes sich mehr gestattete, so trat er auch im Kreise seiner Kameraden mit scharfen Worten jetzt jedem ehrlosen Anschlag und Begehren entgegen. Dabei zeigte sich nun schon, daß er in ungewöhnlichem Maße die Gabe besaß, andere zu überreden, zu beeinflussen und zu leiten. Auch dem Vizekönig fiel das so auf, daß er ihn, wohl im Spätjahr 1520, mit der schwierigen Aufgabe zu betrauen wagte, die beiden seit mehreren Menschenaltern schon einander befehdenden Adelsparteien in

Guipuzcoa zu versöhnen. Er bestand diese Probe auch über Erwarten gut. Er brachte es fertig, beide Parteien völlig zufrieden zu stellen und damit dem inneren Krieg in der Provinz für alle Zeiten ein Ende zu machen. So verriet er in allem, was er unternahm, den scharfen, festen Blick des Mannes der Tat und war doch trotz seiner bald 30 Jahre noch immer ein phantastischer Träumer nach Art des Edlen von der Mancha. Stundenlang konnte er sich die Abenteuer ausmalen, die er dereinst als chevalier errant (wandernder Ritter) zu Ehren seiner Dame vollbringen werde, sowie über die Maßnahmen nachdenken, durch die er sich Zugang zu der Geliebten verschaffen könne, ja bis ins einzelnste sich die galanten Wendungen zurechtlegen, in denen er ihr dereinst seine Liebe bekennen wollte, ohne sich auch nur einmal die einfache Frage zu stellen, ob diese Träume je in Erfüllung gehen könnten. Noch ferner, ja ferner als je zuvor, lag ihm aber jetzt der Gedanke, die Welt um Gottes und seiner Seele willen zu verlassen. Er tat sich zwar sicher, wie so viele seiner Standesgenossen, etwas darauf zugute, daß er kein Ungläubiger, sondern ein Christ war, aber wichtiger erschien ihm zweifellos, daß er ein alter Christ war, d. i. daß kein Tropfen jüdischen oder maurischen Blutes in seinen Adern fließe. Daß er vor jedem ernsten Strauße beichtete und auf seinen Spezialheiligen, den hl. Petrus, einmal ein Lied dichtete, zeigt ebenfalls nur, daß er getreulich alles mitmachte, was in seinen Kreisen Brauch war. Ein persönliches Verhältnis zu dem Glauben, zu dem er sich bekannte, war damit nicht gegeben. Er betont selbst, und die Tatsachen, die er anführt, beweisen, daß er nicht übertreibt: daß er damals in geistlichen Dingen noch völlig unwissend, ja blind gewesen und noch nicht einmal geahnt habe, was Demut, Buße, Geduld sei. Es bestand aber auch keine Aussicht, daß das je anders wurde. Was er an geistigen Bedürfnissen besaß, wurde vollauf befriedigt durch die Lektüre des Amadis und der anderen Ritterbücher. Diese Bücher konnten ihm aber schlechterdings keinerlei religiöse Anregung geben. Seit er in ihren Bannkreis geraten war, war er somit, wie es schien, für alle Zeiten der Eitelkeit dieser Welt verfallen. — Nach alledem begreift man, daß der heilige Ignatius in seinen Erinnerungen später den Junker Inigo als eine Person behandelt, mit der ihn innerlich schlechterdings nichts mehr verbindet. Sieht man näher zu, so erhält man aber doch immer wieder den Eindruck, daß der heilige Ignatius in mancher Hinsicht nur ein älterer und reiferer

Bruder des „blinden Toren" Inigo war. Die strenge Zucht des Leibes, der Zunge und der Gebärde, die den Spaniern schon damals als unerläßliche Voraussetzung für die Behauptung der ruhig-vornehmen Haltung in allen großen und kleinen Stunden des Lebens (sosiego) galt, die Gewöhnung an stete Selbstkontrolle und an stete Selbstzucht, der Kommandoblick, d. i. die Gabe, sich im Augenblick zu orientieren und jede Abweichung von der gegebenen Regel sofort wahrzunehmen, der Kommandogeist, d. i. der Sinn für militärische Ordnung und Zucht, die Kunst richtig zu gehorchen und richtig zu befehlen, die Fähigkeit, alle nötigen Entschlüsse rasch und doch umsichtig zu fassen, endlich auch die genaue Kenntnis der Sprache, der Sitte und der Umgangsformen der großen Welt — all das waren Errungenschaften, die der heilige Ignatius letztlich dem Junker Inigo verdankte. Allein zu voller Wirkung konnten diese Gaben und Eigenschaften doch erst dadurch gelangen, daß der Junker Inigo durch eine Kanonenkugel plötzlich aus seinem weltseligen Traumleben herausgerissen wurde und, soweit er nichts weiter war als ein blinder Tor, allmählich ganz in dem heiligen Ignatius unterging.

Anfang Mai 1521 fiel ein französisches Heer in Navarra ein, um Karl V. in letzter Stunde den Sieg über die aufständischen Städte Kastiliens streitig zu machen. Am 19. besetzte die feindliche Vorhut bereits Pamplona, und schon am 20. mußte der Kommandant der schwachen spanischen Garnison mit dem französischen General notgedrungen auch über die Kapitulation der für den Ernstfall gar nicht ausgerüsteten Zitadelle unterhandeln. Der General forderte bedingungslose Übergabe. Nur das nackte Leben wollte er den Spaniern schenken. Die Spanier waren in einer sehr üblen Lage. Aber einer der drei Offiziere, die den Kommandanten in das Lager des Feindes begleitet hatten, drang trotzdem in ihn, das schimpfliche Ansinnen abzulehnen: Inigo Loyola. Diesem Appell an seine Ehre und Ritterpflicht konnte der alte Offizier nicht widerstehen. Er brach die Unterhandlungen ab und befahl, sobald er wieder auf der Burg angelangt war, die abtrünnige Stadt zusammenzuschießen. Die Franzosen antworteten hierauf sogleich mit einer sechsstündigen heftigen Kanonade. Gerade in dem Augenblicke, wo sie zum Sturme antraten, schlug eine Bombardenkugel an der Stelle ein, wo Inigo den Feind erwartete. Das Geschoß zerbrach ihm die Knochen des rechten Unterschenkels, gleichzeitig ward ihm die linke Wade durch ein losgerissenes

Mauerstück zerfleischt. Damit war aber auch der Kampf schon aus. Denn angesichts der sich entwickelnden Sturmkolonnen der Franzosen hielten es die Spanier nun doch für angezeigt, schleunigst zu kapitulieren. — Inigos Wunden waren nicht tödlich, und da er sofort auf Befehl des französischen Generals sorgfältig verbunden wurde, so erholte er sich schon in den nächsten Tagen so auffällig, daß der neue feindliche Stadtkommandant kein Bedenken trug, ihn Anfang Juni in einer Sänfte über die Berge nach Loyola bringen zu lassen. Allein die wohlgemeinte Maßregel bekam ihm sehr schlecht. Die sogleich nach Loyola zitierten Ärzte konstatierten, daß die verletzten Knochen des rechten Unterschenkels gänzlich durcheinander geraten seien und daher noch einmal gebrochen und eingerichtet werden müßten. Der arme Verwundete unterzog sich sofort dieser „Schinderei", ohne einen Laut von sich zu geben. Obgleich sein Befinden danach zunächst so bedenklich war, daß seine Angehörigen ihm am 28. Juni die Sterbesakramente reichen ließen, schien die Operation doch geglückt zu sein, da entdeckte man eines Tages, daß die Ärzte beim Einrichten ein ganzes Stück Knochen vergessen hatten. Dies Stück stand jetzt unter dem Knie in Gestalt eines häßlichen, mit wildem Fleisch überzogenen Höckers weit hervor. Außerdem aber war das so schmählich mißhandelte Bein ganz beträchtlich kürzer geworden. Die unwissenden Quacksalber vermaßen sich natürlich sogleich, auch diesen Schaden vollständig zu beseitigen. Auf ihr Zureden entschloß sich Inigo daher, den Höcker wegsägen und das verkürzte Bein so lange mit Streckmaschinen und guten Salben behandeln zu lassen, bis es seine alte Länge wieder erlangt habe. Er ertrug auch diese zweite Operation und die monatelange Folter des Streckverbandes mit der Standhaftigkeit eines Indianers am Marterpfahl, aber das Bein wurde trotzdem nicht wieder länger, und die Hoffnung, daß er je wieder seinen Beruf aufnehmen könne, von Tag zu Tag geringer. In diesem peinlichen Zustande sehnte er sich mehr denn je nach seinen alten lieben Büchern. Aber in Loyola und Azpeitia war man noch so weit zurück in der Kultur, daß man ihm nicht einmal den berühmten Amadis verschaffen konnte, sondern nur ein paar allerdings sehr umfängliche Andachtsbücher: eine Heiligenlegende (Flos sanctorum) und die vier Foliobände der kastilischen Übersetzung des Lebens Christi des Kartäusers Ludolf von Sachsen. Solche Bücher hatte Inigo bisher wohl kaum je eines Blickes gewürdigt. Man begreift daher, daß es ihm

nicht ganz leicht fiel, sich in die unhandlichen Bände einzulesen, ja daß er sie anfänglich immer wieder bald beiseite legte, um gleich eine bis zwei Stunden nacheinander in gewohnter Weise von der Dame seines Herzens zu schwärmen. Das änderte sich erst, als er eines Tages in der Legende auf die Abschnitte über den heiligen Franziskus und den heiligen Dominikus stieß. Die vielen schönen Geschichten, die er da fand, gefielen ihm ungemein, ja sie fesselten ihn so, daß er genau wie bei der Lektüre des Amadis, sich immer wieder unwillkürlich die Frage vorlegte: „wie wenn du einmal tätest, was diese Heiligen getan haben?" und sich dann sogleich eine Menge verwegener geistlicher Bravourstücke ausdachte, die er vollbringen würde, wenn er ein geistlicher Held wie der hl. Franz wäre. Denn in solch äußerlichen Kraftleistungen, scharfem Fasten, Nachtwachen und anderen leiblichen Kasteiungen bestand für ihn durchaus noch das Wesen des heiligmäßigen Lebens. Eben darum konnte er auch jetzt immer noch zur Abwechselung von der Dame seines Herzens und von allerlei weltlichen Bravourstücken im Stile des Amadis träumen, bis er eines Tages mit Verwunderung wahrnahm, wie merkwürdig verschieden jene verschiedenartigen Träume auf seinen Gemütszustand wirkten. Träumte er von seiner Dame, so fühlte er sich zwar eine kleine Weile sehr angenehm belebt. Aber diese Empfindung wich immer bald einem Zustande tiefer Niedergeschlagenheit. Nahm er sich dagegen z. B. vor, barfuß nach Jerusalem zu wallfahren und nur von Kräutern zu leben, so empfand er ein tiefes, starkes Wohlgefühl, das lange noch kräftig nachwirkte, wenn er längst anderen Gedanken sich zugewandt hatte. Je eifriger er aber hierüber nachdachte, um so gewisser ward es ihm, daß dabei irgendwie übernatürliche Mächte mit im Spiele sein müßten, und schließlich zweifelte er nicht mehr: die aufreibenden weltlichen Träume stammen vom Teufel, die erquickenden geistlichen Gedanken von Gott. „Das war die erste Erkenntnis, die er in geistlichen Dingen gewann" und sicherlich die entscheidendste. Denn was hatte er damit erkannt? Nicht bloß ganz im allgemeinen, daß es himmlische und satanische Eingebungen gebe, sondern, daß er *selbst* jetzt ein Gegenstand solcher Eingebungen sei. Damit aber war die Unbefangenheit, mit der er bisher wenigstens in Gedanken noch sein altes Leben fortgesetzt hatte, auf einmal dahin. Die Sehnsucht, dies Leben wieder aufzunehmen, wurde nunmehr, sobald sie sich regte, immer wieder gleich ertötet durch den Gedanken, daß hinter solchen verlockenden Wünschen

der leibhaftige Satan sich verstecke, und das lässige Spielen mit allerlei frommen Phantasien hörte mehr und mehr auf ein bloßes Spiel zu sein. Allein völlig entschieden war der Kampf mit dem bösen Feinde doch erst, als er eines Nachts plötzlich die hl. Jungfrau mit dem Jesusknaben auf dem Arme vor sich zu sehen glaubte. Seitdem waren alle Erinnerungen an wilde Jugendgenüsse, die ihn bis dahin immer noch gepeinigt, in seiner Seele wie ausgelöscht und nur für ein weibliches Bild in seinem Herzen noch Raum: die hl. Jungfrau. Damit aber hatte er endlich die Kraft zu dem Entschlusse gefunden, fortan ein Leben der Entsagung und Buße zu führen und dies neue Leben gleich mit einem besonders schweren geistlichen Abenteuer, nämlich mit einer Wallfahrt nach Jerusalem, zu beginnen. Allein der Amadis beherrschte, ihm selbst unbewußt, doch noch immer sein Sinnen und Denken. War es früher sein schönster Traum gewesen, als chevalier errant durch die Lande zu ziehen, so nahm er sich jetzt vor, nach vollbrachter Wallfahrt als religieux errant (wandernder Büßer) das gleiche zu tun. Aber auch jetzt schon folgte er oft mehr den Spuren des Donzel Amadis als dem Vorbilde des hl. Franziskus und Dominikus. Wie ein abenteuernder Ritter ritt er eines Tages Ende Februar 1522 auf und davon, ohne seinen besorgten Angehörigen auch nur mit einem Sterbenswörtchen zu verraten, was er im Schilde führe. Genau wie der Amadis überließ er weiter unterwegs in entscheidender Stunde die Wahl des Weges seinem Maultier und hielt mehrfach zu Ehren seiner neuen Herrin, der hl. Jungfrau, nach den Bräuchen und Gesetzen der weltlichen Minne eine Waffenwacht. In besonders feierlicher Weise tat er das in der Marienkirche des Klosters auf dem Montserrat am 24. März 1522. Nachdem er eine Generalbeichte abgelegt, sein Maultier den Mönchen geschenkt, die ritterliche Kleidung mit dem Pilgerrocke vertauscht und sein Schwert am Hauptaltar hatte aufhängen lassen, brachte er daselbst die ganze Nacht bald knieend bald stehend, immer den Pilgerstab in den Händen, vor dem berühmten altersschwarzen Gnadenbilde der Madonna zu. Als der Morgen graute, nahm er das Abendmahl und trat danach seine erste Wanderung als religieux errant an. Barcelona war sein nächstes Ziel. Da er jedoch, wie die chevaliers errants den größten Wert darauf legte, unerkannt zu bleiben, schlug er nicht den direkten Weg nach der Stadt ein — denn dann hätte er der Begegnung mit alten Bekannten nicht ausweichen können, sondern den

ziemlich weiten Umweg über das Städtchen Manresa, wo er, wie es scheint, sein Pilgergewand sich erstanden hatte und im Hospital St. Lucia einige Tage rasten zu können hoffte. Schon beim Abstieg erfuhr er aber, daß in Barcelona der Hafen wegen der Pest geschlossen und der Seeverkehr völlig eingestellt sei. Es blieb ihm sonach nichts übrig, als vorerst in Manresa zu bleiben. Allein wenn er schon warten mußte, sollte die Wartefrist wenigstens nicht ungenützt verstreichen, sondern zur Erlernung und Einübung all der Tugenden verwendet werden, die er als religieux errant nach seiner Überzeugung vornehmlich brauchte. In dieser Absicht entsagte er sofort an allen Werktagen dem Genuß von Fleisch und Wein, ließ Haare und Nägel, auf deren Pflege er bisher so viel gehalten, wild wachsen, geißelte sich dreimal des Tages, stand stets zum Gebete um Mitternacht auf, betete dann außerdem noch tagsüber sechs Stunden, ging täglich dreimal zum Gottesdienste und Sonntags regelmäßig zur Beichte und Kommunion und bettelte sich das wenige, was er zu seinem Unterhalte brauchte, jeden Sonn- und Werktag demütig zusammen. Dieser vollständige Bruch mit alteingewurzelten Gewohnheiten und Anschauungen focht ihn jetzt, wo er mit der Buße Ernst machte, doch viel mehr an, als er früher gedacht hatte. Schon in den allerersten Tagen glaubte er am hellen lichten Tage mehrfach ein Ding „wie mit vielen funkelnden Schlangenaugen" vor sich zu sehen und eine Stimme zu hören: „Glaubst du wirklich dies elende Leben ganze 50 Jahre fortsetzen zu können?" Obgleich er dieser Versuchung leicht Herr wurde, geriet sein Innenleben danach doch gleichsam in einen Zustand labilen Gleichgewichts. Bald fühlte er sich so unlustig und niedergeschlagen, daß ihn selbst Gebet und Messe förmlich anekelten, bald so frei, frisch und froh, als sei die trübe Stimmung wie ein schwerlastendes Gewand auf einmal von seiner Seele geglitten. Das war für ihn eine ganz neue und höchst beunruhigende Erfahrung. Daher wandte er sich dieserhalb um Rat an alle möglichen frommen Leute, darunter auch an die hochbetagte Beata von Manresa. Aber selbst diese berühmte Prophetin konnte ihm nicht helfen. Sie vermehrte vielmehr noch seine Unruhe durch den ihm völlig unverständlichen Bescheid: „daß es doch dem Herrn Christus gefallen möge, Euch einmal zu erscheinen!" — Indes das peinliche Hin- und Herschwanken der Stimmung hörte nach und nach ganz von selber auf. Dafür spürte er auf einmal, wenn er beichtete und kommunizierte, die allerärgsten Gewißensängste. Er

glaubte zuerst dies darauf zurückführen zu müssen, daß er bei seiner Generalbeichte auf dem Montserrat einige seiner Sünden vergessen habe, und holte daher diese Versäumnis sofort nach. Aber die Skrupel kehrten trotzdem wieder. Nun setzte er auf den Rat eines Predigers noch einmal eine ausführliche Generalbeichte auf. Aber auch dies Mittel schlug völlig fehl. Hatte er jene Ängste zuerst nur bei der Beichte gespürt, so spürte er sie jetzt auch an den Wochentagen, ja schließlich fast unausgesetzt, wo er auch ging und stand, Tage, Wochen, Monate lang. Schließlich, eines Sonntags im Juli ward dies Angstgefühl so übermächtig, daß er sich versucht fühlte, durch einen Sprung aus dem Fenster seinem Elend gewaltsam ein Ende zu machen. Allein er kam noch rechtzeitig zur Besinnung und beschloß, ruhiger geworden, jetzt einmal ein etwas seltsames Mittel zu versuchen, von dem er in einer Geschichte seiner Heiligenlegende gelesen hatte, nämlich so lange nichts zu essen, bis Gott sein Gebet um Frieden erhört habe. Sogleich führte er diesen Entschluß aus. Die ganze Woche aß er auch nicht einen Bissen. Am folgenden Sonntag ward er dann freilich durch seinen Beichtvater genötigt, diese Gewaltkur abzubrechen. Aber es schien doch, als habe er seinen Zweck erreicht. Zwei Tage fühlte er sich ganz frei von aller Angst und Not. Allein dafür kehrten die „Skrupel" am Dienstag darauf mit solcher Wucht wieder, daß er gar nicht mehr aus und ein wußte und schließlich nur mehr ein Gedanke in seiner Seele Raum hatte: fort aus diesem elenden Leben. Zurück in die Welt, in der es solche Seelenpein nicht gab. Aber kaum hatte dieser verführerische Wunsch von seiner Seele Besitz ergriffen, da war es ihm plötzlich, als ob er aus langem, schwerem Schlafe erwache. Er gedachte auf einmal jener ersten geistlichen Erkenntnis, die ihm etwa vor Jahresfrist auf dem Krankenlager in Loyola geschenkt worden war. Damit verglich er unwillkürlich, was er in den letzten vier Monaten erlebt hatte, und zog danach ganz folgerecht den Schluß: die Ängste, die mir so zu schaffen machen, sind ein Werk des Teufels. Aus diesem Schlusse ergab sich ihm aber ebenso folgerecht sofort der Entschluß: von jenen alten längst absolvierten Sünden fortan in der Beichte nichts mehr zu sagen. Und von Stund an fühlte er sich frei und froh. Der „neue Mensch" war, wie es schien, unter Schmerzen endlich geboren.

Es ist üblich, jene Seelenkämpfe Loyolas mit den Seelenkämpfen Luthers zu vergleichen. Aber ist dieser Vergleich ganz zutreffend?

Was Loyola in den vier Monaten vom April bis Juli 1522 innerlich durchgemacht hat, erinnert in der Tat auf den ersten Blick sehr an die Erlebnisse Luthers in den Jahren 1505 bis 1513. Auch er ringt wie Luther sichtlich nach Gewißheit der Vergebung, aber was ihn peinigt, ist nicht, wie bei Luther, die Ungewißheit, wie Gott seinem innersten Wesen nach, also gleichsam grundsätzlich zu dem sündigen Menschen, der doch nie die Sünde ganz los werden kann, sich stellt, sondern: woher kommt die Angst über die alten längst gebeichteten und absolvierten Sünden? Er sieht daher in dieser Gewissensangst nicht wie Luther die natürliche und normale Folge seines sündigen Zustandes; denn daß sein ganzes Innere gewissermaßen von der Sünde infiziert sei, davon weiß er nichts, er ist im Gegenteil der Überzeugung, daß er seit seiner Bekehrung zu Gott keine Todsünde mehr begangen habe, und muß daher schon bald danach sich ernstlich des versucherischen Gedankens erwehren, daß er ein ganz gerechter Mensch sei. Er kann vielmehr jene Skrupel absolut nicht begreifen und empfindet sie nicht zuletzt darum so schwer, weil er sie nicht begreift. Er sucht sich dann, genau wie Luther, in diesem peinlichen Zustande namentlich durch möglichst häufige und genaue Beichte zu helfen, aber, was auf Luther bei der Beichte immer den größten Eindruck machte, der Hinweis auf die Barmherzigkeit Gottes und die Mahnung, auf Gott zu hoffen, das geht spurlos an ihm vorüber, weil er eben immer bloß fragt: woher kommen diese Skrupel und wie werde ich sie los, und nicht wie Luther: wie ist Gott mir gesinnt? Luther vermag daher erst dann seiner inneren Not Herr zu werden, als er zu der Erkenntnis gelangt: Gott ist seinem Wesen nach eitel Liebe und Erbarmen; aber völlig bemächtigen kann er sich dieser Erkenntnis doch erst, als er sich überzeugt, daß es sich dabei nicht bloß um eine fromme Vermutung Johanns von Staupitz oder des heiligen Bernhard handelt, sondern um eine von allem menschlichen Wähnen und Wollen gänzlich unabhängige, in einem „dürren hellen Spruche" der Heiligen Schrift verbürgte und daher unumstößliche Tatsache. Loyola bedarf keiner Belehrung über Gottes wahres Wesen und Wollen. Er bedarf nur einer Aufklärung über die Ursache seiner „Skrupel". In dem Momente, wo er erkennt, es ist niemand anders als der Satan, der dich in solche Ängste versetzt hat, sind dieselben daher bei ihm auch für immer vorbei. Daß das mehr eine Annahme ist, die man ergreift, weil man will, als eine Erkenntnis, der man folgt, weil man muß,

ist ihm nie zum Bewußtsein gekommen. Daher haben jene vier Monate für seine innere Entwicklung auch eine ganz andere Bedeutung als für Luther die schweren Jahre von 1505 bis 1513. Während Luther in dem langen Ringen um einen gnädigen Gott schließlich zu ganz neuen Erkenntnissen und zugleich zu der Einsicht gelangt, daß er sich bisher auf einem falschen Wege befunden habe, wird er durch die Erfahrungen dieser Monate nur in der Überzeugung bestärkt, daß er seit seiner Bekehrung immer auf dem rechten Wege gewesen sei. Neue Einsichten, geschweige denn neue Einsichten von so gewaltiger Tragweite, wie sie Luther an Römer 1, 16, 17 aufgegangen sind, hat er damals in keiner Weise gewonnen.

Erst nach jener Zeit erlebte er eine innere Wandlung, durch die er wirklich nach und nach so etwas wie ein „neuer Mensch", d. i. ein Mensch mit neuen Einsichten, Ansichten und Absichten werden sollte. Diese Wandlung aber war verursacht durch ganz neue Erfahrungen und durch die Bekanntschaft mit einem neuen Buch, dem Buch, das für ihn seitdem das Buch der Bücher gewesen ist, nach dem er sein Selbst innerlich und äußerlich zu formen trachtete bis zum letzten Atemzuge und das er daher in seinen Exerzitien noch vor der Bibel empfiehlt und auf alle Weise zu verbreiten suchte: Thomas von Kempens Nachfolge Christi. Was hat in der „Nachfolge" so großen Eindruck auf ihn gemacht? Erstlich die für ihn völlig neue Lehre: das „heiligmäßige" Leben besteht nicht allein in der Abtötung des Fleisches, sondern vornehmlich in der „Reformation der Seele", der Reinigung und Heiligung des inneren Menschen und in der Verfassung des Gemütes, die sich daraus ergibt: in der „Gelassenheit" oder der vollkommenen Ergebung in den Willen Gottes. Sodann die Behauptung: die wichtigste aller frommen Übungen ist das innere Gebet oder die anbetende Versenkung in die „Geheimnisse Gottes". Endlich die Mahnung: wie das äußere so bedarf auch das innere Leben einer gewissen Zucht und Ordnung. Daher muß der Fromme täglich sein Gewissen erforschen, täglich sich etwas Bestimmtes vornehmen, kurz methodisch in geistlichen Exerzitien seinen inneren Menschen üben. Diese Gedanken sind in der „Nachfolge" nicht zuerst ausgesprochen worden. Sie sind charakteristisch für die ganze niederländische Mystik. Sie finden sich daher auch in einem anderen Buche, das Inigo damals gelesen haben muß: dem Ejercitatorio della vida espiritual des Abtes Garcia Cisneros vom Montserrat, denn dies

Buch ist nur ein Auszug aus der „Reformation der Seelenkräfte" des Gerhard Zerbolt von Zütphen und dem Rosetum spiritualium exercitiorum des Jean Momboir von Brüssel. Aber erst durch die „Nachfolge" ist Inigo doch für sie gewonnen, und zwar so vollständig gewonnen worden, daß er sich sogleich daran machte, selber eine Anleitung zu geistlichen Exerzitien zu schreiben. Allein wichtiger war, daß er unter dem Einflusse der Nachfolge die äußerliche Auffassung der Frömmigkeit, in der er bisher befangen gewesen war, aufgab und sich der ausgesprochen innerlichen Frömmigkeit zuwandte, die einst in den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben heimisch gewesen war. Diese Wandlung vollzog sich jedoch ganz allmählich, genau so wie vorher der Übergang von den Idealen des Amadis zu den Idealen der Legende. Bis 1529 legte er noch großes Gewicht auf allerlei äußere Abtötungen, als Barfußgehen, strenges Fasten, kümmerliche und auffällige Kleidung. Und erst 1539, in der berühmten Formel des Institutes, ist er diesen alten Anschauungen so weit entwachsen, daß er solche Übungen, soweit er sie überhaupt noch für geboten hält, nur mehr schätzt und gestattet als Mittel zur Schulung des Charakters und Gemütes. — Die Gelassenheit ist aber nach Thomas und seinen Gesinnungsgenossen nicht das Höchste, was der Mensch erreichen kann und soll. Sie ist nur die unentbehrliche Voraussetzung für etwas Höheres und Größeres: die Schauung Gottes oder das Einswerden des in der Seele eingeschlossenen Gottesteils mit der ungeteilten Gottheit. Diese sublime mystische Lehre hat Inigo kaum je ganz begriffen. Er dachte sich das Schauen Gottes viel realistischer, nämlich in der Art der alten Beata von Manresa, die er darum später für eine in geistlichen Dingen ungewöhnlich erfahrene Person hielt. Und wirklich, er schaute Gott alsbald auch in seiner Weise. Er erlebte schon in Manresa eine ganze Fülle von Gesichten und anderen übernatürlichen Erfahrungen. Besonders häufig erschien ihm ein „großes, rundes, golden leuchtendes Etwas" oder eine „Sonne": Jesus Christus, eine leuchtende Kugel, „etwas größer als die Sonne": die heilige Dreieinigkeit, „ein weißes Etwas": die Menschheit Christi, ein anderes „weißes Etwas": der ganze Christus, ein „ziemlich starker Blitz": das Wesen der Gottheit, eine „Art weißen Körpers": die Jungfrau Maria usw. In Manresa hatten diese Gesichte meist einen belehrenden Inhalt. Gott selber unterrichtete ihn auf diese eigentümliche Weise, sagt er später, über das Wesen der heiligen Dreieinigkeit, die Weltschöpfung,

das Wesen Christi, die Wandlung der Hostie im Abendmahl und andere Geheimnisse des Glaubens, und zwar so eindrucksvoll, daß er danach an diese Geheimnisse selbst dann Zeit seines Lebens fest geglaubt haben würde, wenn er von ihnen auch nicht ein Wort in der Bibel gefunden hätte. Später hatte er solche Erscheinungen stets, wenn er sich in innerer oder äußerer Not befand. Seltener hörte er so etwas wie überirdische Stimmen oder himmlische Musik. Und noch seltener hatte er die Empfindung, als würden ihm bestimmte Worte „von Gott ins Herz geprägt". Sehr häufig erlebte er dagegen Illustrationen oder Erleuchtungen, d. i. Momente ekstatischer Erhebung ohne begleitende Gesichte, doch blieb von all den Erkenntnissen, die er bei solchen Gelegenheiten gewann, anscheinend nie etwas in seinem Gedächtnis haften. Ja von der ersten und größten dieser Erleuchtungen, die den allertiefsten Eindruck auf ihn machte, der Erleuchtung am Ufer des Cardoner bei Manresa Ende Juli oder Anfang August 1522, wußte er später nicht einmal anzugeben, auf welche Geheimnisse des Glaubens sie sich bezogen habe. — Daß es sich bei diesen Gesichten, Auditionen, Eingebungen, Erleuchtungen immer um wirkliche Offenbarungen gehandelt habe, hat er selber nie bezweifelt. Er jagt das wunderbare Etwas mit den vielen funkelnden Schlangenaugen, d. i. den Satan, mit dem Stabe fort wie einen bösen Hund, er spricht mit Gott dem Vater, dem Sohn, dem Heiligen Geist, der Jungfrau Maria wie mit einer sichtbar gegenwärtigen Person, ja er führt über seine Erlebnisse, wenigstens zeitweilig, förmlich Buch. Wir besitzen noch den Überrest eines solchen Buches aus dem Jahre 1544. Man sieht daraus: er hat auch in solchen Momenten ganz genau auf alles geachtet, was um ihn und in ihm vorging. Er gibt regelmäßig an, was er gesehen und was er empfunden, vor allem ob er geweint und wie oft er geweint hat und ob es sich bloß um einen gewöhnlichen Tränenerguß handelte oder um einen Tränenstrom, oder um einen Tränenstrom mit Schluchzen usw. Denn eine Andacht ohne Tränen galt ihm überhaupt nicht als Andacht. Er ging daher förmlich darauf aus, „Tränen zu haben", und hatte sie denn auch bisweilen in solchem Übermaß, daß er fürchtete, das Augenlicht einzubüßen. Aber wichtiger ist, was er hier und eingehender noch später in seinen Erinnerungen über das Zustandekommen jener Visionen mitteilt. Er sagt öfters ausdrücklich: „ich schaute mit den inneren", also nicht mit den leiblichen „Augen", d. h. er hatte die Augen wahrscheinlich geschlossen. Denn wenn er schaute, betete er.

Beim Gebete aber pflegte er die Augen zu schließen oder auf einen bestimmten Punkt zu richten. Dazu regulierte er, ganz ähnlich wie die indischen Ekstatiker, das Ein- und Ausatmen. Er trainierte sich also in ganz ähnlicher Weise wie diese für das Schauen. Was sah er dann aber mit den „inneren Augen", wenn er endlich Gott „fand"? Kein wirkliches Bild, sondern einen bald scheibenförmigen, bald kugelartigen, bald formlosen Lichtschein oder auch einzelne Lichtstrahlen, die erst durch die Deutung, die er ihnen beilegte, für ihn zu Erscheinungen Christi, der Gottesmutter, des Heiligen Geistes usw. wurden. Dieselbe „Erscheinung" konnte daher unter Umständen für ihn sehr Verschiedenes „bedeuten". Aber wenn die Deutung, die er jeweils bevorzugt, auch kaum jemals notwendig erscheint, so war sie deswegen doch nicht etwa das Ergebnis einer willkürlichen Wahl. Er schaute in solcher Gestalt, wie seine eigenen Angaben beweisen, immer das vor sich, woran er gerade mit besonderer Inbrunst dachte. Vergleicht man damit die Erlebnisse anderer Visionäre, so fällt zweierlei sofort auf: erstlich die außerordentliche Einförmigkeit der Gesichte Ignigos. Daß er eine besonders lebendige und fruchtbare Phantasie gehabt habe, wird man danach kaum mehr behaupten können. Im Gegenteil, seine Phantasie muß von Haus aus sehr schwach und schwer beweglich gewesen sein. Sehr einförmig ist aber auch zweitens der innere Gehalt jener Erlebnisse. Auch sie bestätigen, daß er ein „Mann weniger Wahrheiten", d. i. weniger Gedanken war, wie Lainez sagt, und dazu ein Mann alter Wahrheiten, denn die wenigen Gedanken, die er hat, sind immer alte, allbekannte und in der katholischen Welt allgemein anerkannte Gedanken. Er besaß also weder Geist noch Phantasie, noch auch das Talent, seine Erlebnisse interessant und lebendig zu schildern. Man hat sogar öfters den Eindruck, daß es ihm schwer fällt, für seine Gedanken das rechte Wort zu finden. So steif, umständlich und wenig korrekt drückt er sich aus, selbst wenn er Spanisch schreibt. Das Spanische war aber die einzige Sprache, die er einigermaßen beherrschte. Im Lateinischen hat er es nicht mehr zur Meisterschaft gebracht und Italienisch und Französisch überhaupt nie richtig gelernt, obwohl er 7 Jahre in Frankreich und ganze 21 Jahre in Italien zugebracht hat. Es ging ihm somit alles ab, was sonst die Mystiker und Visionäre auszeichnet. Wer nichts von ihm kennt als jene Berichte und Erzählungen von seinen ekstatischen Erlebnissen, der wird daher nie in Versuchung kommen, ihn für einen geistig bedeutenden Menschen zu halten. Aber

man wird ihm doch nicht gerecht, wenn man ihn nach dem beurteilt, was er mit allen Mystikern und Visionären gemein hat. Er hat doch auch etwas, wodurch er sich von ihnen allen unterscheidet. Diese Besonderheit ist das eigentümlich kritische Verhalten, das er schon in Manresa gegenüber jenen ekstatischen Erlebnissen beobachtet. Wenn sie ihn zur Unzeit, also z. B. während der Nachtruhe oder später während der Schulstunden, überfielen und ihn hinderten, seine reiflich „im Angesichte Gottes" erwogenen Lebenspläne pünktlich durchzuführen, oder wenn ihnen statt der erhofften Erquickung innere Beklemmung und Niedergeschlagenheit folgte, dann wies er sie mit aller Entschiedenheit schon damals als satanische Versuchungen ab. Er gab sich also ihnen von Anfang an immer nur dann hin, wenn er wollte. Er ließ nie seinen Verstand und Willen durch sie unterjochen. Auf diese Weise erreichte er es, daß er später nie mehr zur Unzeit von „Erleuchtungen, Heimsuchungen, Tröstungen" überrascht wurde, daß solche Erlebnisse ihm vielmehr nur dann widerfuhren, wenn er sie haben wollte, aber daß er dann auch stets „Gott fand", d. i. Visionen, Erleuchtungen und Tröstungen erhielt. Der Verstand überwog bei ihm also immer die Phantasie, das bewußte Wollen die aus der Tiefe des Unterbewußtseins aufsteigenden Wallungen des Gefühls. Er konnte bei seinen Ekstasen wohl gelegentlich die Sprache verlieren, aber nie die Fähigkeit, die Regungen seines Innenlebens, mochte er auch in ihnen eine Wirkung überirdischer Einflüsse erblicken, ständig zu kontrollieren, zu kritisieren und zu analysieren. Diese fortwährende Kontrolle war ihm ebenso Bedürfnis wie das Atemholen, und weil er sie ständig übte, so brachte er es darin auch zu solcher Meisterschaft, daß er sein Selbst schließlich kannte bis in die allerverborgensten Tiefen. Aber er hätte das doch nie erreichen können, wenn er nicht immer zugleich mit eiserner Konsequenz an sich gearbeitet und seinen inneren Menschen gleichsam trainiert hätte. Das Ziel, was ihm dabei vor Augen stand, war das alte Ziel der Mystik: die Heiligung des eigenen Selbst. Aber von den älteren Mystikern unterscheidet er sich dadurch, daß er hierbei ganz methodisch und systematisch zu Werke ging, so methodisch, daß er sogar den Versuch machte, den Fortschritt in der Heiligung experimentell, d. h. mit Hilfe eines von ihm erfundenen Liniensystems graphisch festzustellen. Ob es ihm wirklich auf diese Weise gelungen ist, wie er am Ende seines Lebens behauptet, von jeder Todsünde sich frei zu halten, entzieht sich dem Urteil der Nachwelt. Eins hat er aber dadurch sicher erreicht: eine

Herrschaft über das eigene Selbst, die ans Übermenschliche grenzte. Körperliche Schmerzen waren für ihn, wie es scheint, überhaupt nicht vorhanden. Wie er schon in Loyola die schmerzhaftesten Operationen ertragen hatte, ohne einen Laut von sich zu geben, so ertrug er später auch die furchtbarsten Gallenstein- und Zahnschmerzen, ohne daß man ihm äußerlich etwas anmerkte. Wenn man erwägt, was er in den letzten 21 Jahren seines Lebens alles gearbeitet und geleistet hat, dann glaubt man es kaum, daß er in all diesen Jahren eigentlich ständig schwer leidend war. Ebenso unempfindlich war er aber gegen innerlich schmerzhafte Erlebnisse. Es kam wohl vor, daß ihm beim Empfang einer bösen Nachricht im ersten Augenblicke „alle Knochen im Leibe zitterten". Aber davon ward kaum jemand etwas gewahr, denn er hatte seine Zunge so in der Gewalt, daß ihm auch in solchen Momenten nie ein unbedachtes Wort entschlüpfte, und war so völlig Herr auch seiner Gesichtsmuskeln, daß seinen Jüngern schließlich sogar jedes Zucken seiner Wimpern beabsichtigt erschien. Aber er vermochte nicht nur willkürlich ihm unerwünscht erscheinende Gefühlsäußerungen zu unterdrücken, sondern auch willkürlich bestimmte Gefühlsäußerungen hervorzurufen. Je nach Bedürfnis war er bald freundlich, bald abstoßend streng, bald gesprächig, bald schweigsam, bald väterlich milde, bald leidenschaftlich zornig. Er kommandierte also förmlich die Affekte, ja er schaltete sie, als wäre sein Inneres ein auf den leisesten Anstoß reagierender elektrischer Apparat, wenn es ihm angezeigt erschien, geradezu um. Dies Kunststück bringen Leute, die viel zu befehlen haben, bisweilen auch heute noch fertig. Aber Inigo hat doch noch Größeres vermocht. Er hat nicht nur sein Gefühlsleben vollkommen der Herrschaft seines Willens und seines Verstandes zu unterwerfen verstanden, sondern auch seine von Haus aus schwache Phantasie in der Schule des betrachtenden Gebetes so disziplinniert und trainiert, daß sie ihm schließlich gleichsam aufs Wort gehorchte und ihn Gesichte, Erleuchtungen, Heimsuchungen erleben ließ, wann immer er es wünschte. Er hatte sich also so in der Gewalt, daß er anscheinend mit sich machen konnte, was er wollte. Er arbeitete mit seinen Empfindungen, Gefühlen, Affekten ebenso sicher wie ein Ingenieur mit der Maschine, die er gebaut hat. Diese erstaunliche Gewalt über das eigene Selbst war seine eigentümlichste Gabe und Leistung. Sie beweist aber zugleich, daß er ein geistig vollkommen gesunder Mensch war. Denn sie setzt eine Klarheit und Schärfe des Denkens und eine Intensität zielbewußten Wollens vor-

aus, wie sie bei Pinchovathen nie vorkommen. Daß er Offenbarungen erleben zu können glaubte und daher auch erlebte, spricht durchaus nicht gegen diese Diagnose, sondern erklärt sich einfach aus der Tatsache, daß er ein Kind des 16. Jahrhunderts war. — Wer sich selbst so genau kennt und gewohnt ist, sich unausgesetzt zu beobachten, dem wird es nicht schwer fallen, auch andere systematisch zu beobachten, bis er sie vollkommen durchschaut, und wer sich selbst so vollkommen beherrscht, der wird immer wie ein Magnet auf alle Leute von schwächerer seelischer Konstitution wirken, mag er auch niemals bewußt darauf ausgehen, sie seinem Einflusse zu unterwerfen. Kein Wunder daher, daß Inigo überall, wo er sich zeigt, alsbald Jünger findet, die sich ihm fast sklavisch unterordnen, als könnte das gar nicht anders sein. Zuerst waren es vornehmlich Frauen, die sich an ihn anschlossen, später hauptsächlich Männer, und zwar oft genug Männer, die ihn an Geist und Gelehrsamkeit weit übertrafen. Aber es wäre ihm doch nie gelungen, solche ihm in mancher Beziehung überlegene Persönlichkeiten dauernd festzuhalten, wenn er auf sie bloß durch das Übergewicht seines athletischen Willens gewirkt hätte. Unlöslich ward das Band, das sie an ihn knüpfte, erst dadurch, daß er es verstand, „ihrer Seele zu helfen" und sie für die Ideale zu begeistern, an die er glaubte und denen er selber bis zum letzten Hauche mit Aufgebot aller Kräfte seines Geistes und Gemütes diente. —

Schon in Manresa war er sich im Verkehr mit den frommen Frauen, die sich ohne sein Zutun um ihn gesammelt hatten, darüber klar geworden, daß es sein eigentlicher Beruf sei, „den Seelen zu helfen". Aber Jerusalem schien ihm doch dafür weit geeigneter zu sein, als irgendein Ort Europas. Daher beschloß er jetzt, für immer nach der heiligen Stadt überzusiedeln und daselbst bis ans Ende seiner Tage als „Seelenhelfer" zu wirken. In dieser Absicht verließ er im Februar 1523 Manresa. Erst am 4. September früh 10 Uhr erreichte er nach einer höchst beschwerlichen und abenteuerlichen Reise das Ziel seiner Sehnsucht. Allein der päpstliche Vikar auf dem Berge Zion hatte für seine Wünsche kein Verständnis. Bereits am 23. September mußte er mit den anderen Pilgern wieder die Rückreise nach Europa antreten. Während der langen Fahrt nach Venedig hatte er Zeit genug, darüber nachzudenken, was Gott jetzt von ihm fordere. Daß er zum Seelenhelfer berufen sei, stand ihm fester denn je. Aber inzwischen hatte er doch erkannt, daß er etwas mehr lernen müsse, wenn er diesen Beruf mit Erfolg betreiben wolle. Daher begann er in Barcelona im Sommer 1524 in einer Privatschule mit großem Eifer Latein noch zu lernen. Seine freie Zeit benutzte er aber jetzt schon, um seelsorgerisch zu wirken. Die Seelen, die sich ihm anvertrauten, waren wiederum hauptsächlich Frauen, und zwar Frauen der höheren Stände. Aber schon jetzt legte er Wert darauf, auch Männer zu

gewinnen, die ihm bei seiner geistlichen Arbeit helfen konnten. Es gelang ihm auch, drei solcher Gehilfen in Barcelona zu finden, die sich ihm unbedingt unterordneten. Diese drei Jünger siedelten daher auch, als er sich entschloß „eine Zeitlang zu studieren", im Sommer 1526 mit ihm nach Alcalá über und gewährten ihm so die Möglichkeit, daselbst seine seelsorgerliche Tätigkeit in größerem Maßstabe fortzusetzen, denn das Studium behandelte er vorderhand durchaus als Nebensache. Als seine Hauptaufgabe betrachtete er vielmehr, möglichst vielen Personen die eigentümliche Seelenkur zugute kommen zu lassen, die er auf Grund seiner eigenen Erfahrungen in Manresa inzwischen sich ausgedacht hatte, und die Leute, die er auf diese Weise kuriert hatte, dann in einer geschlossenen Gemeinschaft zu sammeln. Er trat also jetzt schon förmlich als Gemeinschaftsstifter auf und nahm daher mit seinen Gefährten auch eine besondere, sehr auffallende Tracht an, die ihnen den Beinamen Ensayalados Grauröcke eintrug. Wie in Barcelona fand er mit seinen Bestrebungen vor allem Anklang bei den Frauen, insbesondere den Dienstmädchen, Lehrmädchen und armen Witwen der kleinen Stadt, die als Weberinnen im Schweiße ihres Angesichts sich ihr Brot verdienten. Allein die einmonatige Seelenkur, die seinen Jüngern so gut getan hatte, bekam diesen Frauen zum Teil sehr schlecht. Etwa zehn von ihnen fielen dabei in Ohnmacht, ja in Krämpfe. Das erschütterte aber keineswegs ihr Vertrauen zu Inigos Führung. Die Zahl der Seelen, die seiner Kur sich zu unterziehen begehrten, wuchs vielmehr ständig, und der Kreis der „Brüder und Schwestern in Christo" nahm immer mehr die Formen eines Konventikels an. Allein in Alcalá waren die kirchlichen Behörden nicht so duldsam wie in Barcelona. Schon im November 1526 ward die Gemeinschaft durch die Kunde erschreckt, daß die Inquisition aus Toledo eingetroffen sei, um zu untersuchen, ob Inigo zu den Alumbrados, d. h. zu den ketzerischen Mystikern gehöre, die behaupteten, daß der vom heiligen Geiste erleuchtete Fromme keine Sünde begehen könne und keiner Kirche mehr bedürfe. Um Weihnachten befahl dann der Generalvikar von Alcalá den Grauröcken, ihre eigenartige Tracht abzulegen und ihre religiösen Versammlungen einzustellen, und am 21. April 1527 ließ er endlich Inigo wegen Verdachtes der Ketzerei verhaften. Diesen Verdacht konnte er zwar nicht aufrechterhalten, aber es schien ihm doch gut, den Grauröcken das Handwerk zu legen. Daher untersagte er ihnen am 1. Juni bei Strafe der großen Exkommunikation und Verbannung aus den kastilischen Staaten in den nächsten zwei Jahren irgendwelche seelsorgerische Tätigkeit auszuüben. Aber Inigo verspürte durchaus keine Neigung, seinen Beruf als Seelenhelfer aufzugeben. Noch im Juni verließ er darum mit seinen Gefährten Alcalá, um nach Salamanca überzusiedeln. Auch hier sammelte er sogleich in der Bürgerschaft eine kleine Gemeinschaft. Aber schon im Juli ward er wieder verhaftet und als Alumbrado in Anklagezustand versetzt. Der Prozeß endete etwas glimpflicher als in Alcalá. Daß er den Seelen helfe, wollte ihm das bischöfliche Gericht nicht verwehren. Aber es verbot ihm und seinen Gefährten, hierbei vor Ablauf vier weiterer Studienjahre zu definieren, was Todsünde und was bloß läßliche Sünde sei. Dadurch war jedoch nach Inigos Meinung seine geistliche Arbeit, die ihm wichtiger dünkte als alles Studium, auch in Salamanca lahmgelegt. In Salamanca

zu bleiben schien ihm somit unmöglich. Aber wohin sollte er sich dann wenden? Auf den kleinen spanischen Universitäten, das sah er ein, würde es ihm nicht anders ergehen als in Alcalá und Salamanca. So beschloß er denn, Spanien überhaupt zu verlassen und nach Paris überzusiedeln, wo damals noch viele Spanier studierten. Die Gefährten sollten ihm nachfolgen, sobald es ihm gelungen sei, ihnen in der fremden Stadt, wo sie nicht gut von Almosen leben konnten, in einem der zahlreichen Kollegs eine Freistelle zu verschaffen.

Am 2. Februar 1528 traf er in Paris ein. Damit hatte er, wie es schien, endlich die Möglichkeit erlangt, seine Arbeit als Volksmissionar ganz nach seinem Gutdünken zu betreiben. Aber der Ortswechsel zog von selbst einen Wechsel in den Zielen und in der Art seiner Tätigkeit nach sich. An das Volk kam er als Ausländer in Paris überhaupt gar nicht heran. Er sah sich von vornherein auch mit seinen seelsorgerlichen Bemühungen auf die Kreise der Universität und zwar zunächst auf die spanischen Magister und Studenten angewiesen. Auf diese aber konnte er nur dann Einfluß gewinnen, wenn er selber mehr Student wurde, als er es bisher gewesen war. Er machte daher jetzt sogleich mit dem Studium mehr Ernst als bisher. Endlich nahmen unter den neuen Eindrücken, die in Paris auf ihn wirkten, auch seine Zukunftspläne eine andere Gestalt an. Den Gedanken, nach Abschluß seiner Studien in ein Kloster einzutreten oder als religieux errant von Ort zu Ort zu ziehen, ließ er jetzt endgültig fallen. Er beschloß vielmehr noch einmal einen Versuch zu machen, in Jerusalem sich als „Seelenhelfer" niederzulassen. Aber nach den Erfahrungen seiner ersten Jerusalemfahrt mußte er doch jetzt mit der Möglichkeit rechnen, daß auch dieser Versuch mißglückte. Daher nahm er sich vor, für den Fall, daß er in Jerusalem nicht bleiben oder überhaupt nach Jerusalem nicht gelangen könne, seine Dienste dem Papste anzubieten. Das war zunächst nichts weiter als ein Gedanke, ja ein Notbehelf. Aber wir müssen doch fragen: wie ist er auf diesen Gedanken gekommen? Wir wissen: auch an der Pariser Universität war damals die Frage, ob Luther oder der Papst im Rechte sei, die Frage des Tages. Auch Inigo mußte daher zu dieser Frage Stellung nehmen, und wir können auch noch genau feststellen, wie er zu ihr Stellung genommen hat. Er mied grundsätzlich jeden Verkehr mit den „Lutheranizanten" und bewog auch alle Studenten, die ihm nahe standen, diesen Ketzern aus dem Wege zu gehen und nur bei gut katholischen Professoren und Magistern zu hören. Das war auch in der Studentenschaft so bekannt, daß, als König Franz I. von Frankreich Ende Oktober 1534 die Lutheraner zu verfolgen begann, nicht wenige von den Lutheranizanten, die wohl den Mut zur Kritik hatten, aber nicht den Mut, für ihre Überzeugung zu sterben, sich demütig an ihn wandten, um durch seine Vermittlung von dem Inquisitor von Paris Verzeihung zu erlangen. Die streng katholischen Überzeugungen, die er aus Spanien mitgebracht hatte, hatten sich also unter dem Eindrucke der lutherischen Propaganda in Paris zu entschlossener Parteinahme für „die orthodoxe, katholische, hierarchische Kirche" gesteigert, und diese Parteinahme äußerte sich jetzt schon nicht bloß in Worten, sondern auch in Taten, die bewiesen, daß er bereit war, der hierarchischen Kirche „unbedingt zu gehorchen" und zu dienen. Aus dieser Stimmung ist spätestens im Juli 1534

der Entschluß, dem Papste seine Dienste anzubieten, ganz von selber erwachsen. In welcher Weise er dem Papste am besten dienen könne, darüber machte er sich jedoch schwerlich schon Gedanken. Sein nächstes Ziel war ja nicht Rom, sondern Jerusalem, und seine nächste Aufgabe nicht der Dienst des Papstes, sondern die seelsorgerliche Arbeit nach den Grundsätzen und Methoden, die er schon seit 1522 immer wieder erprobt hatte. Daß es seine eigentliche Bestimmung sei, die Ketzer zu bekämpfen, daran dachte er jetzt noch ebensowenig, wie daran, einen neuen Orden zu gründen. — Inzwischen hatte er längst mehrfach vergeblich versucht, die Gefährten, die in Salamanca zurückgeblieben waren, nach Paris zu ziehen und unter den spanischen Magistern und Studenten in Paris neue Jünger zu gewinnen. Er war vielmehr dadurch nur bei den spanischen Kommilitonen in so üblen Ruf geraten, daß einer der einflußreichsten Magister ihn im September 1529 sogar bei dem Inquisitor von Paris als Ketzer denunzierte. Es fiel ihm zwar nicht schwer, den Inquisitor von der Haltlosigkeit dieses Verdachtes zu überzeugen, aber er hielt es doch für angezeigt, danach sein Werben um die Seelen der Studenten vorläufig ganz einzustellen und sich in der nächsten Zeit im Kolleg der heiligen Barbara, in das er am 1. Oktober 1529 eingetreten war, ausschließlich dem Studium zu widmen. Er brachte es freilich trotz allen Eifers in der Gelehrsamkeit nur noch zu „mittelmäßigen Leistungen". Aber er erhielt doch einen sehr starken Eindruck von der eigentümlichen Art des Unterrichtsbetriebes, die in St. Barbe heimisch war. Das Mißtrauen, das er aus Spanien gegen den Humanismus mitgebracht hatte, schwand jetzt gänzlich unter dem Eindrucke, daß die formale Bildung, die der Humanismus erstrebte, sich sehr wohl mit strengster katholischer Orthodoxie vereinigen lasse, und wenn er auch auf seine alten Tage selber kein Humanist mehr wurde, so legte er doch von nun an den größten Wert darauf, daß seine Jünger jene formale Bildung sich aneigneten. Aber vorderhand stand er im Kolleg St. Barbe sehr allein. Nur ganz allmählich gelang es ihm, das Mißtrauen des Prinzipals, der Magister und Studenten zu überwinden und einige der jüngeren Kommilitonen für seine Bestrebungen zu gewinnen. Die ersten, an die er sich mit aller Vorsicht herauwagte, waren die beiden Konviktoristen, mit denen er seit dem 1. Oktober 1529 im selben Zimmer wohnte: der französische Bauernsohn Peter Faber aus Villarette in Savoyen und der junge baskische Edelmann Franz de Jassu y Javier aus Javier in Obernavarra. Faber trat ihm schon dadurch nahe, daß er mit ihm reptierte. Enger wurden ihre Beziehungen aber doch erst, als er dem armen Jüngling aus seinen finanziellen Nöten half. Denn er war dank der Zuschüsse, die er von den spanischen Kaufleuten in Brügge und London und seinen alten Freundinnen in Barcelona erhielt, immer gut bei Gelde. Dann half er Faber jedoch auch aus seinen inneren Nöten. Er heilte ihn von seinen Skrupeln und gewann so bald einen solchen Einfluß auf den ernsten, peinlich gewissenhaften jungen Mann, daß derselbe sich ihm für immer ergab. Sehr viel mehr Mühe machte ihm der andere Stubengenosse, Franz Javier. Denn dieser noch sehr weltlich gesinnte Jüngling, dessen höchstes Ziel eine reiche Pfründe am Dome von Pamplona war, gehörte zu den nicht wenigen Studenten, die den alten bigotten Ritter, der als Student so wenig leistete, als komische Person be-

handelten. Aber Inigo wußte auch ihn allmählich umzustimmen. Erst trat er auch ihm als Geldgeber näher, dann erwarb er sich die Freundschaft des jungen Ehrgeizlings dadurch, daß er ihm einen Schüler für seinen ersten Lehrversuch verschaffte. Danach erst versuchte er, seiner „Seele zu helfen", indem er ihn eines Tages an das evangelische Wort erinnerte: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?" Dies Wort traf Javier ins Herz. Aber lange Zeit hörte er doch lieber noch auf andere Leute, namentlich auf einen Schüler Melanchthons, der sein Lehrer im Griechischen war, und andere Lutheranizanten. Nur sehr allmählich gelang es Inigo, ihn von dem Verkehr mit diesen verdächtigen Leuten abzubringen, und erst Ende 1533, als sie beide monatelang allein im selben Zimmer hausten, kam er dem unruhigen, sanguinischen Jünglinge endlich ganz so nahe, wie er es wünschte. Rascher gewann er zwei junge Kastilier, die im Oktober 1533 in St. Barbe eintraten, Diego Lainez aus altjüdischer Familie in Almazan und Alonso Salmeron aus Toledo, und einen ebenfalls zu seinen Almosenempfängern gehörenden älteren spanischen Studenten, Nikolaus Alfonso aus Bobadilla. Schon vor diesen Kastiliern hatte sich ihm anscheinend ein junger Portugiese von Adel angeschlossen, der als Stipendiat seines Königs in St. Barbe studierte, Simon Rodriguez de Azevedo aus Boucella in der Diözese Vizéu. Alle diese neuen Jünger, mit Ausnahme eines einzigen, Bobadillas, waren also Konviktoristen von St. Barbe und als solche schon so viel mit ihm zusammen, daß es ihm nicht schwer fiel, sich über ihren Charakter ein Urteil zu bilden. Trotzdem ging er bei seiner stillen Werbearbeit stets mit größter Vorsicht und Umsicht zu Werke. Er wartete manchmal jahrelang, ehe er gleichsam den letzten Schlag tat, und ließ erst dann, wenn der neue Jünger sich ihm ganz zu eigen gegeben hatte, ihn wissen, daß auch andere Kommilitonen schon sich in gleicher Weise dem Dienste Gottes gelobt hätten. Vor allem aber sparte er das Mittel, dem er seine größten Erfolge als Seelenführer verdankte, jetzt immer bis zuletzt auf. Erst wenn er seiner Sache ganz sicher war, ließ er die neuen Jünger die Seelenkur durchmachen, deren Grundzüge er in einem kleinen Büchlein, den geistlichen Exerzitien, schon längst zusammengefaßt hatte, denn erst dann wirkte diese Kur ganz so, wie er es wünschte. Dann erst wurden sie durch dieselbe ihm ganz und für immer zu eigen.

Worin bestand das Geheimnis dieser schon so oft erwähnten Seelenkur, worin das Ziel und der Zweck der „geistlichen Exerzitien", die heute noch als das Grundbuch des Jesuitenordens gelten und nach denen im Laufe der Jahrhunderte so viele Katholiken „exerziert" haben, daß man sie das verbreitetste und einflußreichste Exerzierreglement der Weltgeschichte nennen kann? Gleich der erste Satz des Büchleins gibt auf diese Frage eine Antwort: es verspricht, denjenigen, der seinen Weisungen gehorcht, in etwa 4 Wochen dahin zu bringen, daß er alle schlechten und unordentlichen Leidenschaften und Neigungen los wird und imstande ist, zum Heil seiner Seele ein neues, dem Willen Gottes

entsprechendes Leben zu beginnen. Die Mittel, durch die dies Ziel erreicht werden soll, sind die alten Mittel der mönchischen Selbsterziehung: Gewissenserforschung, Gebet, Meditation und Kontemplation, und auch die Stoffe, die der Gegenstand der Meditation und Kontemplation bilden sollen, das eigene Leben des Menschen und das Leben Christi, sind durchaus nicht neu. Aber Loyola hat doch die alten Mittel und Stoffe in ganz neuer Weise verwendet. Er will nicht, wie die Mystiker, zu mystischem Gottesgenuß anleiten, sondern gleichsam künstlich eine Wiedergeburt oder Bekehrung herbeiführen, indem er den Menschen nötigt, mit seinem alten Selbst zu brechen und auf Grund vollkommener Herrschaft über sein Selbst ein neues Leben zu ergreifen. Hierzu kann der Mensch seiner Meinung nach aber nur dann gebracht werden, wenn er sein altes Selbst ganz genau kennt. Daher gibt er vor allem der Gewissenserforschung, die schon die niederländischen Mystiker besonders empfohlen hatten, einen ganz anderen Charakter: sie soll methodisch eine ganze Woche lang von früh bis abends so geübt werden, daß der Übende sein ganzes Leben mit allen, auch den verborgensten Fehltritten noch einmal förmlich nacherlebt und sich dabei der ganzen Schwere seiner Sünden und ihrer Folgen vollkommen bewußt wird. Dies Ziel ist aber nur dann zu erreichen, wenn der Übende imstande ist, alles, woran er denkt, bildlich vor sich zu schauen. Da dazu von Haus aus nur selten ein Mensch ohne weiteres fähig ist, leitet er den Übenden an, seine Phantasie förmlich zu schulen, damit er es fertig bringt, auch ohne äußere Anschauungsmittel ganz bestimmte Bilder in sich zu erzeugen. Zunächst soll er immer eine bestimmte Örtlichkeit sich vergegenwärtigen, darauf gleichsam die Personen in das Landschaftsbild einzeichnen und danach endlich die Szene dramatisch beleben, indem er sich die Personen redend und handelnd vorstellt und mit allen fünf Sinnen die Vorgänge nachzuerleben sucht, die er mit den „inneren Augen" wahrnimmt. So soll er z. B. in der ersten Woche die Schrecken der Hölle förmlich riechen, schmecken, fühlen, hören und sehen. Aber die Phantasie hat die Neigung, wie ein temperamentvolles Pferd bei jeder Gelegenheit „durchzugehen". Daher soll der Übende nicht allzulange bei der Ausmalung des betreffenden Bildes verweilen. Denn das Ausmalen ist ja niemals Selbstzweck, es soll nur die Phantasie bei einem bestimmten eindeutigen Bilde festhalten, damit durch dies Bild dann ein ganz bestimmter Impuls auf den Willen ausgeübt wird. Aus diesem Grunde sucht Loyola auch

schon in den Gebeten, die jeder Übung vorausgehen, ganz bestimmte Affekte in dem Übenden zu erwecken und läßt ihn, um das gewünschte Ergebnis ganz sicher zu erhalten, dieselbe Übung ein oder mehrere Male wiederholen. — Die Eigenart von Loyolas Seelenkur besteht also letzten Endes in der energischen Anspannung der Phantasie, die er dem Übenden zumutet. Er geht dabei von der richtigen Beobachtung aus, daß es dann am ehesten gelingt, einen Menschen von seinen alten Anschauungen und Gewohnheiten abzubringen und für ein neues Ideal dauernd zu gewinnen, wenn man sich seiner Phantasie zu bemächtigen versteht. Man zaubert dann „Geister in ihn hinein, die er nur schwer wieder abschütteln kann", Geister, die länger leben als alle allgemeinen Grundsätze und guten Lehren, die man ihm mitteilt. Denn gute Lehren werden rasch vergessen, solche Phantasiebilder aber bleiben dauernd in der Seele haften. Sie steigen immer wieder einmal aus der Tiefe des Unterbewußtseins empor und treten dann meist dem Willen so übermächtig gegenüber, daß er alle ihnen entgegenstehenden Verstandeserwägungen sofort über den Haufen wirft, um ungeteilt ihrem unwiderstehlichen Impulse zu folgen. Loyola wußte aber auch, daß der Wille nur dann diesem Impulse ohne weiteres nachgibt, wenn jene Bilder gleichsam von selber im Bewußtsein entstanden sind. Wenn man sie von außen künstlich an sie heranbringt, muß man also die Phantasie nötigen, sie gleichsam mit eigenen Mitteln nachzuschaffen. Darum stellt er an den Übenden die Forderung, daß er auf Kommando ohne alle äußeren Anschauungsmittel bestimmte Bilder und Vorgänge sich vergegenwärtigt, und da dies nach seiner eigenen Erfahrung nur sehr wenige Menschen ohne Anleitung fertig bringen, so unternimmt er es im Anschluß an die Weisungen Ludolfs von Sachsen im Eingange des „Lebens Christi" die Phantasie in der geschilderten Weise förmlich zu schulen. — Indem er aber dergestalt die Menschen in einer einmonatigen Kur dahin zu bringen sucht, ihr altes Selbst mit seinen regelwidrigen Trieben und Neigungen loszuwerden und ein neues Leben zu beginnen, das der Vernunft und dem Willen Gottes entspricht, läßt er sie zugleich die ganze heilige Geschichte, so wie sie das katholische Dogma darstellt, mit allen Sinnen nacherleben, und zwar so gründlich nacherleben, daß sie von diesem Vorstellungskreis gar nicht mehr loskommen können und es schließlich ganz selbstverständlich finden, alles, was die „orthodoxe Kirche" lehrt, für wahr zu halten. Er scheut sich daher nicht, in den „Regeln über

die Übereinstimmung mit der hierarchischen Kirche", die er später den Exerzitien angehängt hat, von den Benutzern des Büchleins geradezu zu fordern, etwas was weiß ist für schwarz zu erklären, wenn es die Kirche befehle. Die Exerzitien sind danach wirklich das Grundbuch des Jesuitismus. Sie geben Auskunft sowohl über die Ziele, welche die Jesuiten später als Seelsorger, Erzieher, Prediger, Missionare und Politiker erstreben, wie über die hauptsächlichen Mittel, durch die sie diese Ziele zu erreichen gesucht haben. — Aber damit ist der bis heute fortdauernde Erfolg des Büchleins noch nicht erklärt. Diesen Erfolg verdankt es in erster Linie dem Problem, das Loyola darin zu lösen versucht hat. Denn dies Problem: wie gelangt der Mensch zu innerem Frieden, d. i. zur Befreiung von dem Drucke des Schuldgefühls, und zu innerer Freiheit, d. i. zu vollkommener Herrschaft über das eigene Selbst, gehört zu den Problemen, für die beinahe alle Menschen ein gewisses Verständnis und Interesse besitzen. Voran steht dabei aber für die meisten die Frage, die auch für Loyola die Hauptfrage ist: wie gelangt der Mensch zu innerer Freiheit oder zur Ordnung seiner Lebensführung? Den inneren Druck des Schuldgefühls verspüren immer nur wenige und diese wenigen auch nur ausnahmsweise so stark wie Luther. Loyola konnte daher als Seelenführer immer in viel weiterem Maße auf Verständnis rechnen als Luther. Im 16. Jahrhundert aber brachten ihm solches Verständnis gerade die Kreise entgegen, die Luther innerlich am fernsten standen, die Vertreter der neuen humanistischen Bildung. Diese Leute beschäftigten sich längst mit jener Frage, schon weil sie bei Cicero und Seneca sich immer wieder auf sie hingewiesen sahen, aber sie waren bei ihrer Behandlung doch niemals weiter gekommen als die alten Philosophen. Sie betrachteten wie diese als einziges Erziehungsmittel die Moralpredigt. Daß die Moralpredigt bestenfalls nur eine gewisse Stimmung zum sittlichen Handeln erzeugt, aber niemals so stark und nachhaltig wirkt wie ihr Gegenteil, die Predigt der Unmoral, das haben sie nicht erkannt. Loyola treibt in den Exerzitien keine Moralpredigt. Er sucht unmittelbar den Willen zu beeinflussen, und er geht dabei so geschickt zu Werke, daß er binnen vier Wochen tatsächlich in der Regel all das erreicht, was der berühmte Erasmus in seinem Handbüchlein eines christlichen Streiters und sonst in unendlich viel schönen Worten bloß als Ideal seinen Lesern vor Augen malt. Seine Methode hat daher gerade auf die humanistischen Kreise überall den

größten Eindruck gemacht. Er ist gerade von ihnen schon im 16. Jahrhundert mit überschwenglicher Begeisterung als der Meister der Affekte gepriesen worden. Erheblich verstärkt wurde dieser Eindruck aber durch die Stellung, die er zu gewissen anderen die Zeit lebhaft bewegenden Fragen einnahm. Er hat vielleicht niemanden so verabscheut und gefürchtet wie die beiden großen humanistischen Schriftsteller Erasmus von Rotterdam und Ludwig Vives. Aber was ihn an diesen Männern abstieß, das war lediglich ihre Neigung, in ihren Schul- und Unterhaltungsbüchern auch Weltanschauungsfragen zu behandeln, nicht etwa ihr Humanismus. Soweit ihr Humanismus eine Reform der formalen Bildung erstrebte, hatte er gegen ihn schließlich gar nichts mehr einzuwenden, sondern erkannte ihn unbefangen als berechtigt an. Er forderte weiter stets unnachsichtlich die genaueste Beobachtung aller äußeren kirchlichen Satzungen, aber die äußere Kirchlichkeit galt ihm doch nur als eine notwendige Begleiterscheinung der Frömmigkeit. Die Frömmigkeit selbst war auch für ihn etwas Innerliches, die vollkommene Gelassenheit und Hingabe an Gott, wie sie Thomas von Kempen in der Nachfolge Christi predigt. Er befriedigte also auch die Sehnsucht der Zeit nach einer innerlich gerichteten Frömmigkeit, und er befriedigte sie in einer Weise, die den Gebildeten besonders zusagte. Denn die religiösen Anschauungen und Methoden der spätniederländischen Mystik, an die er sich hierbei anschloß, waren in ganz Europa den Frommen damals geläufig und, da auch Erasmus, der ehemalige Schüler der Brüder vom gemeinsamen Leben, sie teilweise vertrat, selbst den Humanisten nicht unsympathisch. — Der Erfolg seiner Lebensarbeit erscheint sonach weder als ein Wunder noch als ein Zufall. Er mutete nicht wie Luther den Zeitgenossen einen vollständigen Bruch mit altgewohnten Anschauungen, Überzeugungen und Bräuchen zu und bot ihnen doch auch etwas ganz Neues: nämlich eine Seelenkur, durch die sicher erreicht werden zu können schien, was die humanistischen Moralisten als Ideal predigten, und in Verbindung damit eine zwar streng kirchliche, aber dennoch innerlich gerichtete und in ihren Grundgedanken ihnen ohne weiteres verständliche Frommigkeit. Wo der katholische Glaube noch nicht völlig erloschen war, konnten die Jesuiten daher später überall in weitem Maße auf die Sympathie insbesondere der gebildeten Kreise und damit zugleich auf einen festen Rückhalt für ihre Arbeit an den Massen rechnen. Aber auch der noch heute fortdauernde Erfolg der Exerzitien ist da-

nach wohl zu begreifen. Sie sind das katholische Gegenstück zu der Erweckungspredigt der Methodisten und Salutisten (Heilsarmee): ein auf bestimmte psychologische Wirkungen ausgehendes Bekehrungsverfahren, nur viel feiner und gründlicher und darum bei Ungebildeten weniger wirksam als jene Methode, die durchaus auf Leute berechnet ist, die, wenn sie überhaupt bekehrt werden können, schon in einer „halben Stunde sich ergeben". Sie sind daher eine ständige Einrichtung in der katholischen Kirche geworden und neuerdings von der anglokatholischen Partei auch in der ganzen angelsächsischen Welt eingebürgert worden. So wirkt Loyola durch sie noch heute in aller Stille aufs mächtigste und gewinnt jahraus jahrein neue Seelen für die Ideale, denen er selbst mit Einsatz aller Kräfte des Geistes und Gemütes diente: Gott und die hierarchische Kirche.

## II. Die Entstehung der Gesellschaft Jesu.

Am Feste der Himmelfahrt Mariä, 15. August 1534, versammelte Loyola seine Jünger in der Marienkapelle auf dem Montmartre, der damals noch still und einsam außerhalb der Mauern von Paris lag, zum ersten Male zu einem Sondergottesdienst. Nachdem sie alle gebeichtet hatten, las Faber, der kurz zuvor seine Primiz begangen hatte, eine Messe. Bei der Kommunion ließen sie dann, wie an allen Sonn- und Festtagen, sich das Sakrament reichen und leisteten hierbei kniend Mann bei Mann mit lauter Stimme etwa folgendes Gelübde: „Ich werde nach Abschluß meiner Studien an einem noch zu bestimmenden Tage auf all mein Hab und Gut mit Ausnahme eines Jahrgelds zugunsten der Armen verzichten und danach nach Rom gehen, um von dem Papst die Erlaubnis zur Wallfahrt nach Jerusalem zu erbitten. In Jerusalem werde ich mich niederlassen, um Gott zu dienen, sowohl um meiner selbst als um meiner Mitmenschen willen, mögen sie nun Gläubige oder Ungläubige sein. Ist es mir jedoch nicht möglich, binnen Jahresfrist nach Jerusalem zu gelangen oder in Jerusalem zu bleiben, so werde ich mich dem Papste zur Verfügung stellen und alles tun, was er mich heißt, wohin er mich auch senden mag." Was bedeutet diese Feier? nicht die Stiftung eines neuen Ordens, sondern nur die Stiftung einer Studentenverbindung, deren Mitglieder sich verpflichten, dereinst der Welt zu entsagen und Gott, womöglich in Jerusalem, als „Seelenhelfer" zu dienen. Stu-

denten sind die Stifter dieser Verbindung, nur für Studenten ist sie bestimmt, nur unter Studenten sucht sie neue Mitglieder zu werben Was aus den Mitgliedern werden soll, wenn sie imstande sind, ihr Gelübde zu erfüllen, ob sie auch dann dauernd zusammenbleiben oder für immer auseinandergehen, diese Frage ist für die Iniguisten damals überhaupt noch nicht vorhanden und wird auch in den nächsten Jahren von ihnen niemals ernstlich aufgeworfen. Ihr Absehen ist vorläufig nur darauf gerichtet, sich für den Beruf des Seelenhelfers gemeinsam vorzubereiten, nicht aber dereinst gemeinsam zu wirken. Diesem Zwecke sollen ihre Studien, ihre religiösen Übungen und Zusammenkünfte im Kolleg St. Barbe dienen. In diesen Studien, Übungen und Zusammenkünften erschöpft sich in den nächsten fünf Jahren der Zweck des jungen Vereins. — Aber durch das Gelübde, das sie alle sieben gleichmäßig verpflichtete, und durch die Überzeugungen und Ideale, zu denen sie sich alle bekannten, war doch schon jetzt ein so festes Band zwischen ihnen gestiftet, daß sie tatsächlich bereits eine unzerreißbare Lebensgemeinschaft bildeten, welche auch die schwersten Proben überstand. Im Frühjahr 1535 mußte Loyola die Freunde verlassen, um in der Heimat Genesung von einem heftigen Anfall von Gallensteinkolik zu suchen. Fast zwei Jahre blieben sie von ihm getrennt, und im Laufe des zweiten hörten sie auch kaum mehr von ihm. Dennoch hielten sie alle an ihrem Gelübde fest, ja gewannen noch drei andere Studenten für ihr Vorhaben und brachen dann Ende 1536 noch vor der verabredeten Zeit nach Venedig auf, um mit ihm gemeinschaftlich die Fahrt nach Palästina anzutreten. Am 8. Janur 1537 trafen sie dort auch nach langer abenteuerreicher Wanderung mit ihm wieder zusammen. Äußerlich hatte damit der kleine Verein seine Lebensfähigkeit erwiesen. Aber waren die zwei Jahre sonst ganz spurlos an ihm vorübergegangen? In den Absichten und Ansichten der Pariser Genossen, die einfach in aller Stille ihr altes Leben weiter geführt hatten, hatte sich nachweislich nichts geändert. Aber Loyola hatte inzwischen manche Wandlungen durchgemacht. Zuerst hatte er in Azpeitia eifrig als volkstümlicher Katechet und Prediger gewirkt, mancherlei Mißbräuche abgestellt und eine neue Armen- und Bettlerordnung ins Leben gerufen. Im Spätherbst 1535 war er dann nach Bologna übergesiedelt, um seine Studien fortzusetzen, aber noch vor Ende des Jahres nach Venedig weitergezogen, woselbst er dazu noch bessere Gelegenheit zu finden hoffte.

Allein mehr als das Studium der Theologie nahm in der Lagunenstadt seine Aufmerksamkeit alsbald das Studium der kirchlichen Zustände in Anspruch. Er lernte all die Kreise und Vereine kennen, die damals schon dem Verfall der kirchlichen Zucht und Sitte entgegenzuarbeiten suchten. Dazu gehörte vor allem die vor Jahren schon zur Bekämpfung der lutherischen Ketzerei gegründete Priestergesellschaft der Theatiner, die in Venedig damals als Prediger und Seelsorger im Hospital der Unheilbaren eine sehr lebhafte Tätigkeit entfaltete. Allein bei genauerem Zusehen fand er doch manches an der Verfassung und Lebensweise des neuen Ordens auszusetzen. Er scheute sich nicht, das auch offen auszusprechen, ja dem Vorsteher der venezianischen Niederlassung Gian Pier Carafa einige kleine Reformen vorzuschlagen. Das hatte zur Folge, daß Carafa fortan ihn und seine Jünger als Feinde behandelte. Aber für die Entwicklung seiner Zukunftspläne war diese Berührung trotzdem sehr bedeutungsvoll. Nach allem, was er in Azpeitia und Venedig gesehen und erlebt hatte, konnte er nicht mehr im Zweifel darüber sein, daß es für Leute, wie die Iniguisten, auch in Europa Arbeit in Hülle und Fülle gebe. Auch über die Frage, inwieweit es sich empfehle, bei solcher Arbeit dem Verfahren der Theatiner zu folgen, hatte er sich schon ein Urteil gebildet. Allein ließ er sich dadurch bestimmen, seine Jerusalempläne aufzugeben? Wenn man liest, daß er die Pariser Genossen nach ihrer Ankunft in Venedig sogleich als Krankenpfleger und Seelsorger auf zwei Hospitäler verteilte, so könnte man das wohl meinen. Allein schon die Tatsache, daß er sie nach Rom schickte, beweist, daß ihm derartige Gedanken noch ganz ferne lagen. Denn was sollten sie in Rom? Die Erlaubnis zur Wallfahrt nach dem hl. Lande erbitten. Durch den Dienst in den Hospitälern, den sie nach der Rückkehr von Rom gleich wieder aufnehmen mußten, wollte er also nicht die Freunde für eine neue Art christlicher Hilfsarbeit schulen, sondern sie nur in der Entsagung und Demut üben. Dem entsprach denn auch durchaus sein Verhalten, als sich herausstellte, daß wegen des drohenden Türkenkriegs in Laufe des Jahres 1537 kein Pilgerschiff mehr nach Palästina abgehen werde. Wenn er daraufhin im Juli seine Gefährten auf etliche Orte des venezianischen Festlandes verteilte, so geschah das nicht, um sie daran zu gewöhnen, selbständig zu arbeiten, sondern um ihnen Gelegenheit zu geben, sich in aller Stille für ihr Primiz vor-

zubereiten, und wenn er im September die drei Genossen, die damals mit ihm als Eremiten in einem verlassenen Hause bei Vicenza hausten, veranlaßte, in der benachbarten Stadt als Straßenprediger aufzutreten, so wollte er damit ihnen nicht einen neuen Weg zeigen, wie sie in Zukunft „den Seelen helfen" sollten, sondern nur ihren eigenen Seelen durch eine neue Art von Kasteiung helfen. Denn bei diesen Predigten ernteten sie, wie er voraussah und wünschte, da sie des Italienischen nicht mächtig waren, anfänglich nur Spott und Hohn. Er hielt also unverbrüchlich an dem alten Plane fest, ja er schlug den Gefährten, als sie Ende September sich um ihn in Vicenza versammelten, vor, die Herbst- und Wintermonate dazu zu benutzen, unter den Studenten der italienischen Universitäten neue Teilnehmer für die Jerusalemfahrt zu werben. Er selbst wollte zu dem Zwecke mit Faber und Lainez nach Rom gehen, die anderen sollten in Padua, Ferrara, Bologna und Siena ihr Heil versuchen und dann gegen Ostern in Rom sich wieder mit ihm vereinigen. Von Rom aus gedachten sie hierauf gemeinsam die Wallfahrt anzutreten. Der Gedanke an die Wallfahrt war also auch jetzt noch für alle Unternehmungen der Ignatisten maßgebend. Aber die Hoffnungen, mit denen sie nach Mitte Oktober Venedig verließen, erwiesen sich bald als trügerisch. Sie kamen nirgends an die Studenten heran, zum Teil, weil es, wie z. B. in Rom, so gut wie keine Studenten gab. Um so größere Erfolge hatten sie überall trotz ihres mangelhaften Italienisch als Straßenprediger, Seelsorger und Katecheten bei dem ungebildeten Volke, aber auch zum Teil bei den gebildeten Laien und Geistlichen. Ja, manche dieser gebildeten Laien traten jetzt schon zu ihnen in die allerengsten Beziehungen, so in Ferrara der Herzog Ercole und die berühmte Donna Vittoria Colonna, in Bologna, Siena und Padua die Spitzen der kirchlichen Behörden, in Rom der kaiserliche Gesandte Dr. Ortiz und der einflußreiche Kardinal Gasparo Contarini. Ohne direkt darauf auszugehen, hatten sie somit alle, als sie gegen Ostern 1538 in Rom wieder zusammentrafen, in dem fremden Lande eine ihnen zusagende Arbeit gefunden. Der längst erwartete Ausbruch des Krieges zwischen Sultan Suleiman und der Republik Venedig, der ihre Wallfahrtspläne endgültig zerstörte, machte daher jetzt auf sie keinen besonderen Eindruck mehr. Sie wußten jetzt, daß sie auch in Europa etwas leisten konnten, wenn es dem Papste gefiel, sie in seinem Dienste als „Seelenhelfer" zu verwenden. — Allein der

Papst war zur Zeit von Rom abwesend und niemand konnte ihnen sagen, wann er wieder zurückkehren werde. Sie mußten also wiederum auf ein Provisorium sich einrichten. Aber sie waren nicht gewillt, derweilen die Hände in den Schoß zu legen. Sie erbaten sich vielmehr unverzüglich von dem päpstlichen Generalvikar die Erlaubnis, in Rom und Umgegend auch ohne Genehmigung der zuständigen Pfarrer zu predigen, Beichte zu hören und die Sakramente zu spenden. Sie gingen mithin bewußt darauf aus, in Rom für immer Fuß zu fassen. Aber das genügte ihnen noch nicht. Um gleich darzutun, wes Geistes Kinder sie seien, eröffneten sie am 5. Mai ihre Predigttätigkeit gleichzeitig auf mehreren Kanzeln mit einem Vorstoße gegen die „Lutheranizanten" der ewigen Stadt und ihren hochverehrten Führer, den Augustinereremiten Agostino Mainardi. Allein Don Agostino hatte viele mächtige Gönner, darunter drei reiche spanische Kurialen. Diesen Männern war es allem Anschein nach schon vorher gelungen, einen abtrünnigen Jünger Loyolas aufzutreiben, der jetzt sogleich öffentlich mit der Anklage hervortrat: die Iniquisten sind samt und sonders wegen Ketzerei in Spanien, Paris und Venedig verurteilte, flüchtige Lutheraner. Er konnte dafür, wie es schien, auch die nötigen Beweise beibringen. Loyola hatte in der Tat im April 1535 in Paris und im Frühjahr 1537 in Venedig sich von dem Verdachte reinigen müssen, daß er ein heimlicher Lutheraner sei. Aber zum Glücke besaß er noch einen Brief jenes Anklägers, aus dem deutlich hervorging, daß derselbe nur aus Rachsucht jetzt mit solchen Behauptungen sich gegen ihn wende. Daraufhin ward der üble Mensch ohne weitere Formalitäten als gewissenloser Verleumder zu ewiger Verbannung aus Rom verurteilt. Aber der Verdacht, daß die Iniquisten Ketzer seien, war damit nicht beseitigt. Er trat vielmehr überall in Rom jetzt ihnen in den Weg. Niemand wollte mehr ihre Predigten hören, niemand seine Kinder in ihre Christenlehre schicken, niemand bei ihnen beichten. All ihre Versuche, in Rom als „Seelenhelfer" Boden zu gewinnen, schienen somit vergeblich, wenn nicht in aller Form durch eine gerichtliche Untersuchung ihre Unschuld öffentlich festgestellt wurde. Allein der Governatore von Rom wies alle dahin gehenden Anträge ab. Da entschloß sich Loyola durch Vermittlung des Kardinals Contarini die Hilfe des Papstes anzurufen. Am 17. oder 18. August legte er in einer einstündigen Audienz in Frascati dem Papste dar, was er wünschte, und wie es gekommen sei, daß er

so oft den Verdacht der Ketzergerichte erregt habe. Diese Stunde hat über das Schicksal seiner Stiftung entschieden. Papst Paul III. ordnete nicht nur sogleich die gewünschte Untersuchung an — sie endete wie zu erwarten stand, am 18. November mit einer glänzenden Freisprechung —, er war seitdem für immer für die Jniguisten gewonnen. Der Schlag, der sie hatte vernichten sollen, hatte ihnen somit nur die Bahn frei gemacht zu einem Aufstiege ohne gleichen. — Noch ehe die Untersuchung abgeschlossen war, erhielten sie zwei sehr ehrenvolle Einladungen nach auswärts: der kaiserliche Gesandte schlug ihnen vor, nach Mexiko, die portugiesische Regierung, nach Ostindien als Missionare zu gehen. Allein der Papst, dem sie sich inzwischen ihrem Gelübde gemäß zur Verfügung gestellt hatten, wollte von derartigen Anträgen nichts wissen, da es in Rom für sie Arbeit genug gebe. In welcher Weise er sie zu verwenden gedachte, darf man vielleicht daraus schließen, daß er sie aller 14 Tage in seinen Gemächern disputieren ließ und Lainez und Faber als Dozenten an der römischen Universität beschäftigte. Indes sie verlangten nach praktischer, volkstümlicher Arbeit, und da der Papst ihnen solche aus eigenem Antriebe nicht zuwies, so zögerten sie nicht, die Intentionen Seiner Heiligkeit in dieser Richtung etwas zu dirigieren. Am 19. Dezember kam ein päpstlicher Erlaß heraus, der alle Schulmeister der ewigen Stadt verpflichtete, ihre Schüler regelmäßig in die Christenlehre der Jniguisten zu schicken. Damit hatten sie erreicht, was sie wünschten: sie waren in aller Form zum geistlichen Hilfsdienst kommandiert, und zwar zu einem Hilfsdienste, der ihnen ermöglichte, an alle Schichten der römischen Bevölkerung heranzukommen. — Allein man war längst auch außerhalb Roms auf die zehn glaubenseifrigen Pariser Magister aufmerksam geworden. Anfang 1539 ward der Papst daher von den geistlichen Behörden Sienas ersucht, ihnen zwei von den zehn zur Reform eines Klosters zu überlassen. Dieser Antrag bestimmte die Jniguisten, im März 1539 sich zum ersten Male ernstlich die Frage vorzulegen, ob sie jetzt allmählich auseinandergehen oder sich zu einer Genossenschaft zusammenschließen sollten, „die sie selbst überdauere". Sie beschlossen einmütig gleich in der ersten Nacht: wir wollen zusammenbleiben und „eine neue compagnia (Gesellschaft) bilden, die nicht mit uns endet". Wohl zur selben Zeit kamen sie überein, diese neue Gesellschaft nach dem Namen Jesu zu nennen. Damit war die Gesellschaft Jesu gegründet. Aber als sie nun daran gingen, wenigstens

in den Grundzügen die Verfassung und die Aufgabe der neuen Gesellschaft festzulegen, zeigte sich, daß sie trotz aller Übereinstimmung in ihren Überzeugungen doch schon recht verschiedene Meinungen über die Art und Organisation ihrer Arbeit sich gebildet hatten. Erst am 24. Juni 1539 konnten sie den Statutenentwurf, die sogenannte Formula Instituti, zu Papier bringen. Ihr großer Gönner, der Kardinal Contarini, übernahm es dann, diesen Entwurf dem Papste vorzulegen. Der Papst erklärte sich auch am 3. September in Tivoli mit demselben völlig einverstanden und befahl dem Vorsteher des Sekretariats der brevi pontifici, dem Kardinal Ghinucci, das Weitere zu veranlassen. Allein der Kardinal hatte unerwarteterweise sehr viel an dem Statut auszusetzen. Um die Sache zu einem glücklichen Ende zu bringen, beauftragte der Papst daher Anfang Dezember seinen Vertrauten, den Kardinal Guiddiccioni, sich gutachtlich über die Formula zu äußern. Aber dieser machte noch größere Schwierigkeiten. Es charakterisiert Loyola, wie er nunmehr weiter operierte. Da er wußte, daß Guiddiccioni lange Zeit Generalvikar in Parma gewesen war, wo Lainez und Faber seit dem Herbst 1539 mit großem Erfolge im geistlichen Hilfsdienste arbeiteten, so veranlaßte er durch die beiden den Rat von Parma Ende Januar 1540 sich für die „reformierten Priester" bei dem Kardinal kräftig zu verwenden. Als das noch nicht half, ließ er durch den Rat im März auch die mächtigste Dame Roms, Donna Costanza Farnese, die uneheliche Tochter Seiner Heiligkeit, und durch Broet und Rodriguez den Erzbischof von Siena bearbeiten. Kurz, er versäumte nichts, um, da der gerade Weg ihm nicht offen stand, auf allerlei Umwegen den Widerstand des Kardinals zu brechen. Aber es dauerte doch noch mehrere Monate, ehe er zum Ziele kam. Erst am 27. September 1540 bestätigte der Papst in der Bulle Regimini militantis ecclesiae den neuen Orden, jedoch mit der Klausel, daß derselbe nie mehr als 60 Vollmitglieder zählen dürfe. Diese eine Einschränkung hatte Guiddiccioni durchgesetzt. Sie wurde aber schon am 24. März 1543 durch die Bulle Injunctum nobis aufgehoben. — Nun handelte es sich nur noch darum, dem neuen Orden ein Oberhaupt zu geben. Aber es charakterisiert die Ignatianer, daß sie noch mehr als ein halbes Jahr sich hierzu Zeit nahmen. Erst am 4. April 1541 traten die in Rom anwesenden Patres zu diesem Behufe zu dem in den Statuten vorgesehenen Konzilium, der ersten Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, zusammen. Es waren

nur 6: Loyola, Lainez, Salmeron, Le Jay, Broet, Codure. Bobadilla konnte von seiner Arbeit in Kalabrien nicht abkommen. Faber weilte seit dem Oktober 1540 in Deutschland; Javier und Rodriguez hatten sich bereits im März 1540 nach Lissabon begeben, um als Missionare nach Ostindien zu gehen. Alle Stimmen fielen selbstverständlich auf Loyola. Aber Loyola weigerte sich standhaft, die Wahl anzunehmen, nicht aus falscher Demut, sondern weil er sich alles Ernstes physisch und moralisch dem Amte des praepositus nicht gewachsen fühlte. Erst nach einem zweiten Wahlgange erklärte er sich bereit, die Entscheidung seinem Beichtvater zu überlassen. Am 20. April befahl ihm dieser, ohne auf seine Bedenken zu hören, die Wahl anzunehmen. Am 22. leisteten ihm dann in der Marienkapelle der Kirche St. Paul vor den Toren fünf Genossen das Gehorsamsgelübde. Damit hatte er endlich, fast 20 Jahre nach dem Tage von Pamplona, erreicht, was ihm bestimmt war. Aber war damit auch die Gesellschaft Jesu schon fertig?

Sehen wir uns die Formula Instituti vom 24. Juni 1539, die in der Bestätigungsbulle mit einigen Änderungen Aufnahme gefunden hat, an, so können wir diese Frage kaum bejahen. Nach der Formula soll die Kompagnie Jesu eine Priestergesellschaft für innere und äußere Mission sein. Aber die innere Mission steht voran. Bekehrung der entkirchlichten Massen — das ist das Ziel, auf welches alle Bestimmungen über die Arbeit und Organisation des neuen Ordens hinweisen. Darum soll der Jesuit sich vor allem der heranwachsenden Generation versichern, indem er überall regelmäßig Christenlehre treibt, d. i. wie in Rom regelmäßig alle Schulkinder zu Katechismuspredigten heranzieht. Abgesehen ist es dabei aber in erster Linie auf die Kinder des Volkes. Deren Verständnis ist daher auch völlig der „Katechismus" angepaßt, nach dem Loyola in seinen Kinderpredigten sich selber richtet. Er ist, wie die mittelalterlichen Katechismen, eine Anweisung und Erziehung zur Beicht durch eine Belehrung über die zehn Gebote Gottes, die fünf Gebote der Kirche, die sieben Todsünden, die sieben Werke der Barmherzigkeit, die sieben „geistlichen Werke" usw. Das Glaubensbekenntnis wird nur in symbolischer Weise eingeprägt. „Schlage ein Kreuz erst über dem Kopf: das bedeutet Gott Vater, der von niemandem ausgeht; dann über dem Leib: das bedeutet Gott Sohn, der vom Vater ausgegangen und aus dem Leibe der hl. Jungfrau gekommen ist; hierauf führe die Hand von einer Seite zur anderen: das bedeutet Gott den Hl. Geist, der vom Vater und Sohne ausgeht. Endlich lege beide Hände zusammen. Das bedeutet: Vater, Sohn und Geist sind ein Gott". Diese Katechismuspredigten sind das Muster, das der Jesuit überhaupt als Prediger vor Augen haben soll. Die dogmatische Kontroverse gehört nicht auf die Kanzel. Empfehlung der Tugenden, Warnung vor Lastern — das ist der rechte Inhalt, größte Einfachheit und Volkstümlichkeit die rechte Form der Predigt. Zur Volkstümlichkeit aber gehört nicht zuletzt „Glut

des Geistes und der Augen", denn die macht auf die Massen stets mehr Eindruck als „gewählte Worte und gefeilte Rede". Auch das Ziel der Predigt muß immer sein: die Zuhörer zur Beicht zu reizen und sie an möglichst häufige Beicht und Kommunion zu gewöhnen. Hat der Jesuit aber sie glücklich dahin gebracht, daß sie wieder zur Beicht kommen, dann muß er im Beichtstuhle ja alles vermeiden, was sie bewegen könnte, den Entschluß zur Reue wieder zu bereuen. Nie darf er jemanden ganz ohne Trost entlassen, nie vergessen, seine Weisungen mit größter Vorsicht dem Stande und den persönlichen Lebensverhältnissen des Beichtkindes anzupassen. Hie und da wird er den durch die Predigt und die Seelsorge im Beichtstuhl erzielten Erfolg durch die Erteilung der geistlichen Exerzitien, insbesondere der Exerzitien der ersten Woche, vertiefen können. Aber die Exerzitien setzen schon ein gewisses Maß geistiger Bildung voraus. Sie sind daher nicht für jedermann. Auf die weitesten Kreise kann man dagegen durch Werke der Barmherzigkeit und Nächstenliebe wirken. Darum soll sich der Jesuit in solchen Werken immer besonders eifrig betätigen.

Das ist das kirchliche Reformprogramm Loyolas. Man sieht: er faßt mit aller Schärfe und Klarheit sofort die nächste und wichtigste Aufgabe ins Auge: die Wiedergewöhnung der Massen an kirchliche Zucht und Sitte, und gibt gleich auch das Mittel an, durch das man am ehesten dies Ziel erreichen kann: die kirchliche Schulung der heranwachsenden Generation. Er schloß sich dabei wohl an die Verordnungen des Kardinals Jimenes für den Sprengel von Toledo an. Aber in Italien war er der erste, der mit diesem Gedanken Ernst machte. Völlig neu war ferner für die Italiener, daß die Jesuiten nicht bloß in der Advents- und Fastenzeit, sondern das ganze Jahr hindurch predigten, daß sie auf der Kanzel die gelehrten und rhetorischen Allüren der Scholastiker und Humanisten ebenso strenge vermieden wie die burleske Spaßmacherei und Anekdotenkrämerei der Bettelmönche, daß sie in möglichst volkstümlicher Weise bloß über die Tugenden und Laster redeten. Neu war weiter, daß sie unablässig auf möglichst häufige Beicht und Kommunion drangen und im Beichtstuhle so überaus sachkundig und nachsichtig sich zeigten, und neu endlich auch der Eifer, mit dem die „reformierten Priester" allerlei Werke der Nächstenliebe organisierten und, wo sie dazu Gelegenheit fanden, neue religiöse Laienvereine gründeten. — Am größten war der Eindruck dieser Neuerungen in Rom, wo Loyola selbst das Reformwerk betrieb. Aufsehen erregte hier vor allem die Energie, mit der er den schwersten sozialen Übeln der ewigen Stadt zu Leibe ging: dem Bettel, der Prostitution, der Verwahrlosung der Waisenkinder. Zur Bekämpfung des Bettels gründete er 1542 einen eigenen

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
THE LIBRARY

Verein, der sich vom Papste ermächtigen ließ, alle Bettler zu sammeln, die kranken zwangsweise in den Hospitälern unterzubringen, die arbeitsfähigen zur Arbeit zu nötigen und die fremden Landstreicher auszuweisen. Der Gedanke war gut, aber die Ausführung mißlang. Rom blieb die klassische Stadt des Bettels trotz Loyola. Noch 1880 zählte es unter 220000 Einwohnern 60000 eingeschriebene Almosenempfänger. Mehr Erfolg hatte Loyola mit seinen Bemühungen für die verwahrlosten Waisenkinder: ihnen sollten die beiden Waisenhäuser dienen, die er in jenen Jahren gründete. Aber das Übel der Übel war in Rom die Prostitution. Da an eine radikale Beseitigung dieses Schadens nicht zu denken war, so begnügte er sich zunächst damit, die allerschlimmsten Auswüchse abzustellen: die Ausübung des Dirnengewerbes durch verheiratete Frauen und die Abrichtung junger Mädchen für diesen Beruf durch die eigenen Eltern. Zu dem Zwecke rief er 1544 ein Marthahaus für reuige Prostituierte verheirateten Standes und 1546 einen Verein zur Fürsorgeerziehung sittlich gefährdeter Mädchen ins Leben. Durch diese Reformtätigkeit gewann er in Rom binnen kurzem eine Stellung, wie sie kaum je zuvor ein Ordensvorsteher besessen hatte. All die Leute, die eine Besserung der kirchlichen Zustände wünschten, sahen auf ihn, wandten sich an ihn mit ihren Anliegen und Plänen und stellten ihm dann bereitwillig auch die Mittel zu all den Unternehmungen zur Verfügung, die er für nötig hielt. Aber Rom war immer noch Vorort und Forum der katholischen Welt. Daher bestellten sich die italienischen Prälaten, die etwas für die Erneuerung des kirchlichen Lebens tun wollten, jetzt in ständig wachsender Zahl bei der Kurie oder direkt bei Loyola Jesuiten und betrauten dann die Jesuiten zum Teil schon mit sehr schwierigen Aufgaben, wie z. B. mit der Reform der Nonnenklöster, die fast überall so tief gesunken waren, daß sie Contarini kurzweg als Freudenhäuser bezeichnete. So sind die Jesuiten in den Jahren 1541 bis 1546 überall in Italien als eine Priestergesellschaft für Kirchenreform, als Organisatoren der Christenlehre, Begründer einer neuen Predigtweise und Beichtpraxis, Erneuerer des kirchlichen Vereinswesens und der kirchlichen Liebestätigkeit emporgekommen. — Indes die innere Mission war damals schon nicht ihr einziges Arbeitsfeld. Bereits am 7. April 1541 hatte sich Franz Xavier mit zwei Gefährten in Lissabon eingeschifft, um in den portugiesischen Kolonien des fernen Ostens das Christentum zu verkündigen. Kurz danach

nahm in Italien auch die Missionsarbeit der Gesellschaft unter den Juden ihren Anfang. Schon 1543 eröffnete Loyola in Rom ein Haus für jüdische Konvertiten, und ab und zu inszenierte er seitdem auch auf den großen Plätzen der ewigen Stadt pomphafte Judentaufen, um die vornehmen Kreise für dies fromme Werk zu interessieren.

Wenn etwas für den jungen Orden charakteristisch ist, so ist es mithin die starke Zersplitterung seiner Streitkräfte und die außerordentliche Vielseitigkeit seiner Bestrebungen. Im September 1544, als Loyola das eben erworbene Haus bei Santa Maria de Strada bezog, an dessen Stelle sich heute der Prachtbau des Gesù erhebt, gab es zwar schon eine ziemlich stattliche Zahl von Ordensaspiranten, allein noch nicht 20 Ordensglieder, die als genügend ausgebildete Arbeiter überall verwendbar erschienen; diese wenigen Männer aber waren über die ganze Welt zerstreut: Javier missionierte in Ostindien, Lejay arbeitete in Salzburg, Bobadilla in Wien, Faber, Rodriguez und Araoz, ein Neffe Loyolas, in Portugal, Lainez in Padua, Broet in Reggio di Emilia; Loyola, Salmeron und Domenech in Rom. Wie konnte Loyola mit so wenig Leuten so ungeheuer viel leisten? Erstlich diese kleine Schar stellte eine Elitetruppe dar, Mann bei Mann erlesen, Mann für Mann beseelt von dem glühenden Wunsch, dem Lieblingsspruche ihres Meisters gerecht zu werden: „allen alles zu sein, um alle zu gewinnen" (1. Kor. 9, 22). Sodann aber schob Loyola seine paar Leute unaufhörlich hin und her, so daß sie, von ihm abgesehen, beinah ständig in Bewegung zu sein schienen. Endlich vermied er es grundsätzlich, sich irgendwo und irgendwie zu dauernden Dienstleistungen zu verpflichten. Er wollte überall nur anregen, evangelisieren, organisieren, aushelfen, nie sich für immer binden. Selbst die Verwaltung der von ihm selbst begründeten neuen Anstalten legte er nieder, sobald ihr Bestand rechtlich gesichert erschien. — Hat er an diesem Grundsatze auch in der Folgezeit festgehalten? Die Antwort hierauf ergibt sich schon aus einer Übersicht über die Tätigkeit der Gesellschaft Jesu zu der Zeit, da er starb — 31. Juli 1556. Der Orden zählt damals in 13 Provinzen schon an 1000 Mitglieder, darunter allerdings nur 42 Professen. Er treibt noch immer in großem Maßstabe kirchliche Hilfsarbeit aller Art. Auch seine Tätigkeit auf dem Missionsfelde hat sich kräftig weiter entwickelt. Aber mehr in Anspruch nimmt ihn eine Aufgabe, die er

nur in dauernder Tätigkeit an einem Orte zu lösen vermag: der gelehrte Unterricht. In Italien bestehen bereits 15, in Sizilien und in Spanien je fünf, in Portugal und Deutschland je drei, in Frankreich eine Jesuitenschule mit insgesamt etwa 5700 Schülern. 8 von diesen 36 Schulen sind mit Universitäten verbunden, an anderen wird Unterricht auch in Lehrfächern erteilt, die in der Regel damals nur an den Universitäten vertreten sind. Der Orden ist somit überwiegend schon ein Schulorden, der Ordensgeneral bereits die maßgebende Stelle für die Organisation des gelehrten Unterrichtswesens im katholischen Europa. — Außer dem gelehrten Unterrichte betreibt der Orden aber jetzt noch etwas anderes gewissermaßen als Spezialarbeit: den Kampf gegen die Ketzerei. Überall wo die Protestanten den kirchlichen oder weltlichen Behörden zu schaffen machen, holt man die Jesuiten heran. Ja, in Deutschland sind sie, soweit sie überhaupt schon in die Arbeit eingetreten sind, nur in dieser Richtung tätig. Sitz der Kriegsleitung ist aber auch für den deutschen Kriegsschauplatz nicht etwa Wien, sondern Rom. Hier schult Loyola seit 1552 im Collegium Germanicum die jungen Deutschen, die dereinst als Offiziere den Streit an Ort und Stelle führen sollen. Hier entwirft er fast genau 20 Jahre nach der Weihestunde auf dem Montmartre (13. August 1554) jenen berühmten Kriegsplan zur Vernichtung der Ketzerei, den dann seine Jünger im Bunde mit den katholischen Fürsten Deutschlands durchzuführen gesucht haben. Wie für die Organisation des gelehrten Unterrichts so ist also der Jesuitengeneral jetzt auch schon für die Organisation des Kampfes gegen die Ketzerei die maßgebende Stelle in Europa. — Der gelehrte Unterricht wird in dem Statut von 1539 überhaupt gar nicht erwähnt, der Kampf gegen die „Lutheraner" nur als eine mögliche, aber keineswegs als nächste und dringendste Aufgabe des neuen Ordens gerade bloß in zwei Worten gestreift. Es erhebt sich daher die Frage: wie ist der Orden zu diesen für seine Wirksamkeit in den folgenden Jahrhunderten charakteristischen Spezialaufgaben gekommen?

Nicht weniger als zehnmal in seinem Leben ist Loyola bei den kirchlichen Glaubensgerichten der Ketzerei bezichtigt worden. In Spanien klagte man ihn der Gemeinschaft mit den Alumbrados an, in Paris, Venedig und Rom als heimlichen Lutheraner. Wenn irgendwo so scheint hier das vielberufene Wort von der Ironie der Weltgeschichte am Platze zu sein. Denn wenn etwas für ihn und seine ältesten Jünger charakteristisch ist, so ist es die entschlossene Feindschaft gegen das Luthertum. Schon in Paris hatten sie diese Feindschaft wiederholt öffentlich betätigt. In Rom eröff-

neten sie dann ihre Wirksamkeit am 5. Mai 1538 gleich mit einem Aufsehen erregenden Vorstoße gegen die Lutheranizanten und, nachdem der Sturm, der sich darob wider sie erhob, beschwichtigt war, stand ihr „guter Ruf" in dieser Beziehung an der Kurie so fest, daß sie seit Sommer 1540 von dem Papste und den Kardinälen immer wieder als Ketzerbestreiter verwendet wurden. Sie entledigten sich solcher Aufträge aber stets mit hingebender Begeisterung, ja seit 1543 banden sie schon auf eigene Verantwortung und Gefahr gelegentlich mit den Ketzern an und, was wichtiger ist, sie schlugen dabei zum Teil auch neue Wege ein. Nicht zuletzt auf Loyolas Rat entschloß sich Papst Paul III. im Juli 1542 durch Errichtung einer neuen Zentralbehörde, des hl. Offiziums, die Ketzerverfolgung im großen Stile zu organisieren und damit endgültig mit der zuwartenden Haltung zu brechen, welche die Kurie bisher in dieser Frage eingenommen hatte. Von Loyola stammt weiter der Gedanke, in Rom eine Pflanzschule für Weltgeistliche zu stiften, welche in Deutschland im Gegensatze gegen das Luthertum das kirchliche Leben erneuern sollten, und endlich der Plan, alle Mittel des Zwangs und der Überredung, die der weltlichen Gewalt zu Gebote stehen, zur Vernichtung der Ketzerei in Deutschland mobil zu machen (13. August 1554). So wahr es ist, daß die Gesellschaft Jesu nicht zur Bekämpfung des Protestantismus gegründet worden ist, so fest steht doch, daß die Neigung und die Bereitschaft hierzu von Anfang an in ihr vorhanden war, und daß Loyola nicht durch äußere Umstände sich diese Aufgabe hat aufdrängen lassen, sondern mit freudigem Entschlusse danach gegriffen hat, sobald sie sich ihm klar darbot.

Anders steht es mit dem gelehrten Unterrichte. Sich damit zu befassen lag ursprünglich gar nicht in seiner Absicht. Für die nötige Schulung des Ordensnachwuchses sorgte er zunächst in der Weise, daß er die einer solchen noch bedürftigen jungen Leute in Paris, später auch in Padua, Coimbra, Alcalá und Valencia in besonderen Bursen oder Studentenheimen vereinigte, von denen aus sie die Vorlesungen und Übungen an der betreffenden Universität besuchen konnten. Daß seine vielbeschäftigten Jünger selber regelmäßig Unterricht erteilen sollten, daran dachte er nicht, und das widersprach auch durchaus seinem Grundsatze, sich nie und nirgends zu einer dauernd den Orden in Anspruch nehmenden Tätigkeit zu verpflichten. Allein die Gelehrsamkeit und Schlagfertigkeit seiner Jünger machte so großen Eindruck, daß man sehr bald auf den Gedanken kam, dem namentlich in Italien überall lebhaft empfundenen Mangel an guten Lehrern und Schulen durch Berufung von Jesuiten abzuhelfen. Schon 1538 mußten Faber und Lainez, später auch noch Salmeron auf Befehl des Papstes einige Vorlesungen an der gänzlich verfallenen römischen Universität halten. 1546 setzte dann der mächtigste Gönner der Kompagnie in Spanien, Franz Borja, Herzog von Gandía, durch, daß ein Jesuit an der neugegründeten Universität Gandía einen Lehrauftrag für Philosophie übernahm, und schon 1547 bewog er Loyola durch den Hinweis auf die Missionsaufgabe, welche die kleine Hochschule an den Moriscos erfüllen sollte, ihm für sämtliche Lehrstühle die Professoren zu stellen. Aber welch lohnende Aufgabe der gelehrte Unterricht für den Orden werden könne, ward Loyola erst klar, als Ende 1547 der Stadtrat von Messina sich ihm erbot, an der geplanten städtischen Uni-

versität eine Burse (Kolleg) für angehende Jesuiten zu errichten, falls der Orden sich verpflichte, stets vier der Professuren zu besetzen. Es traf sich glücklich, daß er schon im Vorjahre (5. Juni 1546) von dem Papste die Erlaubnis erhalten hatte, eine neue, zunächst freilich nur auf 20 Köpfe beschränkte Klasse von Ordensarbeitern zu schaffen, welche ähnliche Rechte wie die Professen haben sollten, die geistlichen Koadjutoren. Dennoch wäre er kaum auf das glänzende Angebot eingegangen, hätte er nicht geglaubt, dadurch seine Missionspläne fördern zu können. In dieser Hoffnung tat er sogar mehr, als man von ihm verlangt hatte: er sandte nicht bloß vier, sondern gleich sieben Jesuiten nach Messina. So konnte die neue Schule schon nach Ostern 1548 eröffnet werden. Der Erfolg war so groß, daß nun bald auch von anderen Orten ähnliche Anträge an Loyola kamen. Das bestimmte ihn nunmehr sogleich, mit aller Umsicht und Energie den Orden in einen Schulorden umzuwandeln. Schon am 18. November 1549 ließ er sich von dem Papste ermächtigen, die Zahl der geistlichen Koadjutoren beliebig zu vermehren; denn diese neue Ordensklasse sollte ihm die Lehrkräfte liefern, die er jetzt in ständig steigender Zahl brauchte. Zur selben Zeit entschloß er sich auch, die gelehrte Schulung des Ordensnachwuchses selber in die Hand zu nehmen, und fügte in den Entwurf der Konstitutionen, an dem er seit 1547 arbeitete, eine schon sehr stark ins einzelne gehende Schulordnung ein. Charakteristischer aber noch für seine pädagogischen Ideen und Bestrebungen ist, daß er es für nötig hielt, für den Ordensnachwuchs sowohl wie für auswärtige Schüler in Rom eine Muster- und Versuchsschule zu gründen, das berühmte römische Kolleg, dessen Organisation dann maßgebend geworden ist für alle anderen Ordensschulen. Das Kolleg (eröffnet am 18. Febr. 1551) war wie die sieben Jahre später entstandene Schule Calvins in Genf, zugleich humanistische Lehranstalt und theologische Akademie und lehnte sich wie diese an die Einrichtungen der Kollegs an der Pariser Universität an. Vor allem stammte daher das System der festen Klassen und obligatorischen Versetzungsprüfungen und die strenge Bindung des Unterrichts auch in der Philosophie und Theologie an eine Reihe vorgeschriebener Lehrbücher. Insbesondere durch diese letztere Maßregel wurde die Jesuitenschule allenthalben sogleich eine Anstalt zur Pflege streng kirchlicher Gesinnung und damit ein Hauptmittel der Gegenreformation.

Damit hatte der Orden seinen ursprünglichen Charakter gänzlich geändert. Er war jetzt nicht mehr eine Art katholischer Heilsarmee oder eine Priestergesellschaft für kirchliche Hilfsarbeit aller Art, sondern in erster Linie ein Schulorden und antiprotestantischer Kampforden. Er wandte sich ferner jetzt nicht mehr an die breiten Massen, sondern vornehmlich an die Aristokratie der Geburt, des Geldes und der Bildung, aus deren Reihen er sich jetzt schon fast ausschließlich auch ergänzte. Das Statut von 1539 erschien somit jetzt bereits so veraltet, daß Loyola eine durchgreifende Revision für nötig hielt. Am 21. Juli 1550 ließ er sich dieselbe vom Papste Julius III. in der Bulle Exposcit debitum feierlich bestätigen. Diese Bulle ist außerhalb des

Jesuitenordens weit weniger bekannt als die Bestätigungsbulle von 1540, aber sie ist historisch betrachtet mindestens ebenso wichtig. Denn sie erst bezeichnet den Abschluß der langen Entstehungsgeschichte der Gesellschaft Jesu.

Zur selben Zeit hatte Loyola auch bereits einen ausführlichen Statutenentwurf, die sog. Konstitutionen, ausgearbeitet. Er legte denselben zunächst einigen älteren Ordensgenossen zur Prüfung vor. 1552 ließ er ihn dann in Italien, Spanien, Portugal, Deutschland und in den indischen Missionsstationen verkünden, jedoch nur um die neuen Bestimmungen auszuprobieren. Sachlich änderte er später daran nichts mehr, aber an der Form besserte er unaufhörlich bis in die letzten Monate seines Lebens. So sind die Konstitutionen erst zwei Jahre nach seinem Tode durch die Generalkongregation von 1558 offiziell in Kraft gesetzt worden. Aber da er die für die Regierung des Ordens wesentlichen Bestimmungen schon im Oktober 1549 vom Papst Paul III. sich hatte bestätigen lassen und das Ordensleben längst in einer Fülle von Verordnungen im einzelnen von ihm geregelt war, so bedeutete dies Ereignis in der Entwicklung des Ordens ebensowenig einen Einschnitt wie sein Tod.

Die Konstitutionen sind, ebenso wie die Exerzitien, formell kein Meisterwerk, aber dennoch eine geniale Leistung. Man sieht deutlich, daß Loyola das ältere Ordensrecht genau kannte. Aber wie in den Exerzitien hindert ihn die Kenntnis der Überlieferung nicht, etwas in seiner Art völlig Neues zu schaffen, eine Verfassung, die ganz auf die besondere Art und die speziellen Zwecke seiner Stiftung zugeschnitten ist und dem Orden die Möglichkeit gewährt, immer das zu bleiben, was er seiner Idee nach sein soll: eine allezeit schlagfertige Elitetruppe im Dienste der streitenden Kirche. Die Gewinnung einer solchen Elitetruppe hat er vor allem im Auge in den ersten Abschnitten über die Rekrutierung (1), die Entlassung (2), die Ausbildung der Ordensglieder (3, 4), die Erzielung der nötigen Schlagfertigkeit vornehmlich in den Bestimmungen über die Organisation in Teil 5—10. Was zunächst die Rekrutierung anlangt, so ist dabei der ausschlaggebende Gesichtspunkt in jedem Betrachte die praktische Brauchbarkeit und Leistungsfähigkeit der Aspiranten. Körperliche und geistige Gesundheit, angenehmes Äußere, guter Verstand, ruhiger, energischer Charakter, das sind daher die Eigenschaften, auf die sie besonders angesehen und aufs sorgfältigste vorher geprüft werden. Wird der Petent tauglich befunden, so wandert er für zwei Jahre zunächst in ein Probationshaus, um sich die für den praktischen Dienst des Ordens unbedingt nötige Schulung des Charakters und Gemütes anzueignen. Entsagen und Gehorchen, das sind die Tugenden, auf die es dabei vor allem ankommt. Religiöse Übungen spielen eine große Rolle. Aber jedes Übermaß darin, das die Neigung und Fähigkeit zum praktischen Handeln beeinträchtigen könnte, ist streng untersagt. Darauf folgt erst die

gelehrte Ausbildung in einer der Ordensschulen, die meist lange Zeit in Anspruch nimmt, die Zeit der höheren Studien — Philosophie und Theologie — dauert allein mindestens sieben Jahre. Die Erziehung, die im Probationshause begonnen hat, hört aber damit nicht auf. Ihr dienen auch später vor allem die Exerzitien, die jedes Ordensglied wenigstens zweimal, nämlich als Novize und nach Abschluß der Studienzeit, vollständig und außerdem jedes Jahr einmal in verkürzter Gestalt zu absolvieren hat. Besondere Gaben und Talente werden sorgfältig ausgebildet, wenn der Orden davon einen Nutzen erwarten kann, aber alle sonstigen individuellen Besonderheiten sucht man durch die gleichmäßige Erziehung so abzuschleifen, daß man sich fast darüber wundern muß, daß es auch in dieser ganz internationalen Gesellschaft an nationalen Kämpfen nicht ganz gefehlt hat. Auf diesem bis ins einzelste genau geregelten System der Ausbildung beruht zum Teil die Gliederung der Ordensgemeinde. Die unterste Klasse derselben bilden die approbierten Scholastiker, die Ordensstudenten. Sie leisten die einfachen Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Dadurch verlieren sie die freie Verfügung über ihre Person. Aber der Orden kann sie jederzeit ohne weiteres entlassen. Nach Abschluß des philosophischen Studiums sind sie in der Regel einige Jahre als Prediger und Lehrer praktisch tätig und heißen dann scholastici formati. Haben sie dann auch die Theologie absolviert und die Priesterweihe erhalten, so können sie einer der beiden höheren Klassen, den geistlichen Koadjutoren oder Professen, zugewiesen werden. Die ersteren legen die drei Gelübde einfach, aber öffentlich ab. Auch sie können daher in Notfällen vom Orden noch entlassen und von ihren Gelübden entbunden werden. Aus ihnen rekrutieren sich nicht nur die Lehrer der Ordensschulen, sondern in der großen Zeit des Ordens auch die Oberen der Ordensanstalten, die Prediger und Beichtväter. Sie sind bis Mitte des 17. Jahrhunderts die Träger und Leiter der Ordensarbeit und daher nicht nur die zahlreichste, sondern auch die wichtigste Klasse der Gesellschaft. Die Professen legen die drei Gelübde in feierlicher Form ab. Dadurch verlieren sie auf Lebenszeit die Fähigkeit, eine Ehe einzugehen und Eigentum zu haben oder zu erwerben. Außerdem leisten sie noch ein Spezialvotum, welches sie zu unmittelbarem Dienste des Papstes verpflichtet. Nach dem Statut von 1539 sollten sie die eigentlichen Träger der Ordensarbeit sein. Aber schon seit 1547 traten sie an Zahl und Bedeutung weit hinter den Koadjutoren zurück. Da sie rechtlich als Bettelmönche gelten, dürfen die Profeßhäuser, in denen sie leben, kein eigenes Vermögen haben. Sie leiden aber darum keine Not. Denn die anderen Ordensanstalten, die Kollegien und Probationshäuser, können Eigentum aller Art erwerben, ja Kollegien dürfen erst dann gegründet werden, wenn ein ausreichendes Einkommen in rechtlich gesicherter Form vorhanden ist. — Außer diesen drei Klassen geistlicher Mitglieder gibt es noch eine vierte, welche den wohlklingenden Namen weltliche Koadjutoren führt, das sind die Laienbrüder, welche als Hausverwalter, Gärtner, Diener, Köche usw. in den Ordensanstalten die nötigen niedrigen Dienste verrichten. Sie brauchen nur ein Jahr im Probationshause zuzubringen und nur die drei einfachen Gelübde zu leisten. Es kann aber natürlich vorkommen, daß die Ordensoberen im Zweifel sind, ob ein Novize sich zum Studium oder nur für die niederen

Dienste eignet. Diese Leute, über deren „Berufung" man sich noch nicht klar ist, heißen in den Konstitutionen Indifferente. Da man sich die betreffenden Bestimmungen und die dazu gehörigen Beschlüsse der 4. Generalkongregation von 1581 nicht genauer ansah, hat man später oft geargwohnt, mit den Indifferenten seien die geheimen Mitglieder der Gesellschaft, die sog. Jesuiten von der kurzen Robe gemeint. Es ist in der Tat zu Loyolas Zeit zweimal vorgekommen, daß angesehene Personen ihren Beitritt zu der Gesellschaft eine Zeitlang geheim hielten, um ihre Angelegenheiten in Ruhe ordnen zu können. Noch häufiger hat es sich später ereignet, daß die Jesuiten in feindlicher Umgebung zeitweilig in weltlicher Tracht auftraten, um ungestört ihren Glaubensgenossen dienen oder Proselyten machen zu können. Aber daraus folgt selbstverständlich nicht die Existenz einer besonderen Klasse geheimer Ordensmitglieder, geschweige denn, daß das Ordensrecht die Existenz einer solchen Klasse ausdrücklich vorsehe und gestatte.

Von anderen Orden unterscheidet sich der Jesuitenorden in seinem Aufbau insbesondere durch den langsamen Aufstieg, der von einer Klasse zur anderen stattfindet, und durch das Bestreben, die schon seit dem Hochmittelalter übliche Unterscheidung zwischen einfachen und feierlichen Gelübden für die Gliederung der Ordensgemeinde zu verwenden. Hierdurch hat er sich die Möglichkeit gesichert, untaugliche Personen ohne große Schwierigkeit zu entlassen. Und von dieser Möglichkeit ward, in älterer Zeit wenigstens, reichlich Gebrauch gemacht. Loyola zeigte, wenn man ihn nach dem Karzer und anderen Zuchtmitteln für ungehorsame Ordensleute fragte, einfach auf die Tür, und der dritte General Borja gab auf die Frage Philipps II. von Spanien, wie es komme, daß der Orden einen so außerordentlich jugendlichen und frischen Eindruck mache, die bezeichnende Antwort: „weil er sich so oft zur Ader läßt". — Ebenso praktisch und originell wie diese Maßnahmen, die dem Orden den Charakter einer Elitetruppe geben und erhalten sollen, sind die organisatorischen Bestimmungen, durch die ihn Loyola zu einer allezeit schlagfertigen Truppe in der Hand des Generals zu machen gesucht hat. Schon die Bettel- und Ritterorden besaßen eine ausgebildete zentrale Organisation. Aber die Spitze dieser Organisation war nicht der Großmeister oder General, sondern das Generalkapitel. Die Generäle der Bettelorden waren daher meist nichts weiter als die obersten Beamten, welche in der Zwischenzeit zwischen den periodisch zusammentretenden Kapiteln die laufenden Geschäfte zu führen hatten. Die Großmeister der Ritterorden wurden allerdings schon auf Lebenszeit gewählt, aber auch sie waren dem Ordenskapitel verantwortlich und in ihrer Bewegungsfreiheit außerdem sehr beschränkt durch die ihnen sehr selbständig gegenüberstehenden Oberen der einzelnen Zungen und Länder. Erst im Jesuitenorden ist die Zentralisation aufs strengste durchgeführt und alle Gewalt in der Hand des auf Lebenszeit gewählten und nur dem Papste verantwortlichen Generals vereinigt. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß der General nicht nur die Vorsteher der Provinzen (Provinziale), der Kollegien (Rektoren), der Profeßhäuser (Superioren) und der Probationshäuser (Novizenmeister), sondern auch die Professen, die geistlichen und weltlichen Koadjutoren „ernennt" und nicht nur die Ordensbeamten instruiert und dirigiert, sondern auch Wohnsitz und Beschäftigung aller ein-

zelnen Ordensglieder bestimmt. Die Ordensbeamten sind daher hier faktisch nur Beamte, und zwar gänzlich unselbständige Beamte des Generals. Die Generalkongregation hat allerdings das Recht, den General zu wählen und ihm meist in der Person seines Beichtvaters einen Admonitor (Ermahner) und als Aufseher und Ratgeber eine Anzahl Assistenten zur Seite zu stellen. Sie ist weiter zu hören bei Auflösung von Ordensniederlassungen und bei Anträgen auf Änderung der Konstitutionen. Endlich kann sie auch den General in Anklagezustand versetzen und seines Amtes entkleiden. Aber sie ist hiezu nur dann befugt, wenn derselbe in Ketzerei verfällt oder gewisse genau bezeichnete sittliche Vergehen sich zuschulden kommen läßt. Sie kann ihn also niemals für seine Regierungsmaßnahmen zur Verantwortung ziehen. Sie muß weiter von Rechts wegen nur dann zusammentreten, wenn der General stirbt oder regierungsunfähig geworden ist. Sonst versammelt sie sich nur, wenn der General es für nötig hält. Sie kann endlich auch indirekt nicht durch die Assistenten die Entschlußfreiheit des Generals beschränken. Denn der General ist an deren Votum auch in den Fällen, wo er es einholen muß, nicht gebunden. Der General ist also ein Autokrat, aber doch ein „konstitutioneller Autokrat". Denn die Konstitutionen und Dekrete der Kongregationen darf er nicht eigenmächtig ändern. Allein auch sie sind für sein Handeln im Grunde mehr Schranke als Norm. Erstlich ist er befugt, von der Beobachtung ihrer Bestimmungen in einzelnen Fällen zu dispensieren, und zweitens lassen sie ihm einen so weiten Spielraum zu selbständiger Betätigung, daß er in der Regel in der Lage ist, seine Entscheidungen nach eigenem Ermessen zu treffen. — Die Durchführung dieses autokratischen Regiments ist gesichert durch ein alle Zweige der Ordenstätigkeit und alle Klassen des Ordenspersonals bis herunter zu den Novizen umfassendes System offizieller und geheimer Überwachung und Berichterstattung, das in der Geschichte seinesgleichen sucht. Jeder Jesuit hat seine Aufpasser, und jeder muß ständig mit der Möglichkeit rechnen, daß ein Untergebener oder Oberer sein amtliches oder persönliches Verhalten zum Gegenstand einer geheimen Anklage macht. Er darf sich daher nie gehen lassen. Er muß ständig aufs sorgfältigste sich selber überwachen, um nicht wider seinen Willen Anstoß zu erregen. Ein harmlos unbefangener Verkehr konnte sich daher unter den Ordensgliedern kaum entwickeln. Aber daran lag Loyola auch gar nichts. Er erwartete und verlangte von seinen Schülern völlige Unterdrückung aller persönlichen Gefühle, unbedingte Sachlichkeit auch in ihren Beziehungen zueinander. Klatsch duldete er nicht und die Neigung zu übler Nachrede bekämpfte er sehr einfach dadurch, daß er keine Klage annahm, ohne den Angeklagten zu hören und womöglich von dem Kläger eine schriftliche Begründung zu fordern. Gleichwohl konnte jenes System, wie der spanische Pater Juan Mariana in seinem Buche über die Schwächen der Gesellschaft Jesu Anfang des 17. Jahrhunderts ausführt, unter Umständen dazu führen, daß in den Ordenshäusern ein Geist des Mißtrauens und der Angeberei um sich griff, der impulsiven Naturen, wie dem genannten Pater, das Leben darin förmlich zur Hölle machte. Allein so etwas kam doch nur dann vor, wenn das normale Zusammenleben und Zusammenarbeiten, wie damals in Spanien, durch innere Streitigkeiten gestört war. Wo dies nicht der Fall war, da genügte schon die im Orden herrschende strenge Disziplin, um solche

Störungen zu verhindern. Die Grundsätze dieser Disziplin sind allbekannt. Aber man achtet meist nur auf das, was Loyola den älteren Mönchspädagogen entlehnt hat. Dazu gehört z. B. die Forderung, daß der Untergebene in seinem Oberen den Stellvertreter Christi oder Gottes zu erblicken habe, sie findet sich schon bei dem alten Benedikt von Nursia; weiter die berühmte Lehre vom Kadavergehorsam, sie wird schon von Franziskus von Assisi vertreten; endlich auch die Anschauung, daß der Gehorsam die Tugend der Tugenden sei, in der die Jesuiten alle anderen Ordensleute übertreffen sollen, Mahnungen solcher Art sind schon bei den alten ägyptischen Mönchspatriarchen Pahom von Tabennese und Schenute von Atripe, bei Columban († 615) und anderen abendländischen Mönchsvätern anzutreffen. Das Neue, was Loyola in dieser Hinsicht bietet, ist der in dem berühmten Brief an die Portugiesen (26. März 1553) vorliegende Versuch, die Lehre vom Gehorsam psychologisch zu vertiefen, indem er drei Stufen, Gehorsam der Tat, des Willens und der Einsicht, unterscheidet, und die Behauptung, daß der Jesuit nur dann das Bewußtsein haben könne, diese Tugend zu besitzen, wenn er in allem und jedem sich den Ansichten seiner Oberen nicht bloß unterwirft, sondern dieselben sich auch innerlich vollständig zu eigen macht und nicht einmal im stillen einer Kritik zu unterziehen wagt. Er ging also bewußt darauf aus, seine Jünger dazu zu erziehen, alle Anordnungen der Oberen ohne weiteres als richtig und zutreffend hinzunehmen. Dadurch erreichte er es, daß die Untergebenen kaum je in Versuchung kamen, ihre Vorgesetzten ohne zwingenden Grund zu denunzieren, und daß sie auch dann, wenn sie von der Ordensleitung zu geheimer Berichterstattung aufgefordert wurden, was naturgemäß nicht allzu oft geschah, sich der größten Vorsicht und Sachlichkeit befleißigten. Aber ward durch diese Erziehung zu unbedingter Subordination bei den Untergebenen nicht die Fähigkeit zu selbständigem Handeln geradezu ertötet? Das wäre in der Tat zu befürchten gewesen, wenn die Ordensleitung sich in einer kleinlichen Vielregiererei gefallen hätte und in der Lage gewesen wäre, von Rom aus bis ins einzelste das Tun und Lassen ihrer Leute zu dirigieren. Sie mußte sich aber bei den Verkehrsverhältnissen jener Zeit, obgleich sie das Berichtwesen aufs höchste ausgebildet hatte, gerade bei den allerwichtigsten und verantwortungsvollsten Unternehmungen mit ganz allgemeinen Instruktionen begnügen. Die von Loyola befolgte Erziehungsmethode bewirkte somit nur, daß der einzelne sich gewöhnte, all seine Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, den erhaltenen Befehl sachgemäß und schnell auszuführen. Sie minderte also nicht, sie steigerte im Gegenteil, solange die Ordensleitung die Kunst des Befehlens verstand, wie unzählige Beispiele beweisen, das persönliche Verantwortlichkeitsgefühl und damit auch die Fähigkeit zu raschem, unermüdlichem selbständigen Handeln und die Bereitschaft, ohne Rücksicht auf die eigene Sicherheit und Bequemlichkeit jedes Opfer zu bringen, welches der erhaltene Auftrag zu fordern schien. — Die religiöse Idee, von der Loyola bei alledem ausgeht, ist der uralte, schon seit dem heiligen Benedikt auch der mönchischen Pädagogik geläufige Gedanke der militia (Kriegsdienst Christi. Als Ziel dieser militia aber bezeichnet er genau wie schon der heilige Benedikt nicht nur die Förderung des eigenen Seelenheils, sondern auch die Verherrlichung oder die größere Ehre Gottes (ad majorem Dei

gloriam) und als ihren eigentlichen Inhalt die Selbstverleugnung. Das erinnert wiederum an Calvin, der die ganze Ethik unter den Gesichtspunkt der Selbstverleugnung stellt und nichts Höheres kennt als die Förderung der Ehre Gottes. Aber in dieser Übereinstimmung spiegelt sich doch nur die beiden Männern eigentümliche Neigung zu tätigem Wirken, die zwar die Pflege des frommen Gefühls und der mystischen Kontemplation nicht ausschließt, aber sie nur so weit gelten läßt, als sie den Willen zur Tat frei und stark macht. Denn in der Art, wie sie jene Ideen anwenden, tritt gerade der weltgeschichtliche Gegensatz hervor, der zwischen ihnen besteht. Für Calvin bedeutet Gottes Ehre fördern die Souveränität Gottes auf Erden nach Maßgabe der Bibel durchführen (Bibliokratie und Theokratie), für Loyola, die Herrschaft der hierarchischen Kirche im Sinne des alten Papaldogmas verwirklichen. Selbstverleugnung heißt daher bei Calvin restlose Hingabe des Selbst in den Dienst des Gottes der Bibel, und dazu gehört nicht zuletzt auch der Kampf gegen das Papsttum. Loyola dagegen fordert unter der gleichen Devise restlose Hingabe an den Dienst der hierarchischen Kirche. Dieser aber erheischt in erster Linie Kampf gegen die Ketzerei, insbesondere gegen den Protestantismus. So ergibt sich aus den scheinbar völlig übereinstimmenden Prinzipien bei beiden ein geradezu entgegengesetztes Verhalten in praxi.

Wie Loyola dergestalt seine Jünger innerlich für den Beruf tauglich zu machen suchte, den er ihnen zugedacht hatte, so war er aber auch bestrebt, den Erfolg ihrer Arbeit durch äußere Erleichterungen aller Art sicherzustellen. Auf seine Bitte eximierte schon Papst Paul III. alle Angehörigen und Anstalten des Ordens von der bischöflichen Jurisdiktion und gewährte den Ordenspriestern für ihre pastorale Tätigkeit eine Reihe wichtiger Privilegien, die dann von Julius III. und namentlich von Pius V. so vermehrt wurden, daß die Gesellschaft in dieser Hinsicht hinter den Bettelorden nicht mehr zurückstand. Als der Orden dann zum Schulorden wurde, ließ er alsbald (1552) von Julius III. dem Ordensgeneral auch das Recht übertragen, den Ordensangehörigen unter gewissen Bedingungen die akademischen Grade (Magister, Lizentiat, Doktor usw.) zu verleihen, mit denen damals noch die Befugnis zur Erteilung des gelehrten Unterrichts verbunden war. Diese später ebenfalls erheblich erweiterten Privilegien waren für den Orden mindestens ebenso bedeutsam, wie das Mare magnum (Privilegiummeer) der Bettelmönche. Denn durch sie wurden die Ordenslehrer den Universitätslehrern, die voll ausgebauten Ordensschulen den Universitäten gleichgestellt. Aber noch wichtiger war doch, daß bereits auf Loyolas Ersuchen die Jesuiten von der den älteren Orden obliegenden Pflicht des gemeinsamen Singens im Chor (kanonische Stunden) befreit und nicht genötigt wurden, gleich den älteren Orden eine bestimmte Tracht zu tragen. Denn hierdurch erst gewannen sie die Möglichkeit, frei über ihre Zeit zu verfügen und sich überall ungehindert zu bewegen. Maßgebend war für Loyola in diesem Stücke das Vorbild der Theatiner, mit denen die Jesuiten eben darum z. B. in Spanien lange Zeit hartnäckig verwechselt wurden. Wie die Theatiner sind daher die Jesuiten keine Mönche (monachi), auch keine Bettelmönche (mendicantes), sondern Regularkleriker, d. i. Kleriker, die in abgestufter Weise an die mönchischen Gelübde gebunden, aber von allen Mönchspflichten befreit sind, welche eine ständige praktische Wirksamkeit in Kirche und Schule ausschließen. — Im

Hinblick auf alle diese Anordnungen Loyolas darf man wohl behaupten: wenn je eine menschliche Gemeinschaft für die Aufgabe, die sie leisten sollte, innerlich und äußerlich aufs vollkommenste ausgerüstet war, so war es die Gesellschaft Jesu. Aber es ist niemals nur die Organisation noch auch der Geist allein, der ihre Glieder erfüllt, von welchem die erfolgreiche Wirksamkeit einer solchen Gemeinschaft abhängt. Von mindestens ebenso großer Bedeutung ist die Frage, ob ihre obersten Leiter ausreichend die Kunst des Befehlens und Regierens verstehen. Loyola ist auch in der Hinsicht nie wieder erreicht worden, auch nicht in dem Geschick, die rechten Mitarbeiter zu finden. Der hervorragendste dieser Mitarbeiter, der Ordenssekretär Juan de Polanco, war dann unter Lainez 1556—1565 und Francisco Borja (1565—1572) der eigentliche Leiter der Ordensregierung und galt daher nach Borjas Tode am 1. Oktober 1572 als der geeignetste Mann für das Generalat. Allein den italienischen Patres war er als Spanier, den Portugiesen, weil er wie Loyola stets unbedenklich für die Aufnahme auch von Personen „unreinen", d. i. jüdischen Blutes, wie Lainez, eingetreten war, nicht genehm. Beide Gruppen verständigten sich daher schließlich über die Wahl eines Nichtspaniers. Da sie aber sich nicht stark genug fühlten, dies Ziel auf geradem Wege zu erreichen, bewogen sie Papst Gregor XIII. die Wahl eines Nichtspaniers einfach anzuordnen. So wurde der Belgier Eberhard Merkurian (1573—1580) General. Diese Vorgänge trugen nicht wenig dazu bei, die in Spanien schon vorhandene Unzufriedenheit mit der Ordensleitung zu vermehren. Schon der einflußreiche Neffe Loyolas, Antonio Araoz, hatte hier die dem spanischen Selbstgefühl schmeichelnde Losung ausgegeben: Spanien den Spaniern, Übertragung der Rechte des Generals an einen in Spanien residierenden ständigen Generalvikar, Wahl der obersten Provinzialbeamten durch die zu den betreffenden Provinzen gehörigen Patres, Umwandlung des Generalats in ein kurz befristetes Wahlamt und möglichste Beschränkung der absoluten Gewalt des Generals. Diese Ideen eigneten sich jetzt eine wachsende Zahl spanischer Patres an, darunter eine ganze Reihe gelehrter, auch dem Hof und den obersten Reichsbeamten nahestehender Männer. Als dann am 19. Februar 1581 wiederum ein Nichtspanier, der erst 37jährige Neapolitaner Claudio Aquaviva, zum General gewählt wurde, entstand in Spanien unter der Führung des Paters Francisco Abreo eine förmliche Verschwörung gegen die Ordensleitung, die darauf ausging, mit Hilfe König Philipps II. und der Inquisition jene Ziele zu erreichen. Philipp II. ließ sich auch für die in Dutzenden von Bittschriften ihm vorgetragenen Pläne der Verschworenen gewinnen. Er ersuchte im März 1587 Papst Sixtus V., eine Visitation der spanischen Ordensprovinzen durch einen nicht dem Orden angehörigen Geistlichen anzuordnen. Allein es gelang Aquaviva, den Papst durch den Hinweis, daß es dabei nur auf eine Minderung der Autorität Roms abgesehen sei, zu bestimmen, den König abschlägig zu bescheiden. Jedoch auch auf den Papst hatten die Klagen der Mißvergnügten Eindruck gemacht. Auch er hielt für nötig, die Verfassung des Ordens von Grund aus zu ändern, und er hätte dies zweifellos getan, wenn ihn nicht schon am 27. August 1590 der Tod ereilt hätte. Inzwischen hatte Aquaviva einen Versuch gemacht, sich mit König Philipp und der Inquisition zu verständigen und dergestalt die spanischen Rebellen zu iso-

lieren. Indes es gelang dem König, den mit dieser Mission betrauten Pater José Acosta ganz für sich zu gewinnen, ja den eitlen Mann zu bestimmen, als sein Agent insgeheim in Rom die Berufung einer Generalkongregation ins Werk zu setzen. Da Papst Clemens VIII. schon von früher her mit Aquaviva auf gespanntem Fuße stand und auch der höchst einflußreiche Pater Toledo, der seit den Tagen Gregors XIII. bereits im Vatikan wohnte, dem General feindlich gesinnt war, so fiel es Acosta nicht schwer, seinen Auftrag auszurichten. Am 15. Dezember 1592 befahl der Papst, ohne vorher Aquaviva auch nur zu hören, den Zusammentritt der Generalkongregation. Zu seinem Glücke hatte der General schon vorher den Pater Alonso Sanchez nach Spanien geschickt, mit der Weisung, neue Provinziale einzusetzen. Damit hatte er schon gegenüber den Rebellen einen Vorsprung gewonnen. Wichtiger war, daß deren Führer, der Pater Abreo, inzwischen endgültig von Sanchez aus dem Orden gestoßen war. Die Rebellen brauchte Aquaviva somit kaum mehr zu fürchten, wohl aber König Philipp, den Papst und den Pater Toledo, den der Papst ohne Rücksicht auf seine Vorstellungen und in offenem Widerspruch zu den Konstitutionen jetzt eben zum Kardinal erhob (17. September 1593), damit es nicht an einem Kardinal fehle, der den Vorsitz in der bevorstehenden Generalkongregation übernehmen könne. Denn auf diesem Wege gedachte man den General schon vor der Kongregation gewissermaßen matt zu setzen. Allein Aquaviva wußte durch seinen Verwandten, den Kardinal Aquaviva, den Kurialen solche Angst vor der Mißstimmung einzuflößen, die darob in dem Orden entstehen würde, daß der Papst den Plan wieder fallen ließ. Vor allem aber suchte er, um gute Wahlen für die Kongregation zu erhalten und seinen Gegnern von vornherein das Wasser abzugraben, in allen Provinzen des Ordens Kundgebungen zugunsten der bestehenden Verfassung zu veranstalten. Das gelang ihm denn auch, da ihm der ganze Apparat der Ordensverwaltung zur Verfügung stand, über Erwarten gut. So hatte er eigentlich schon, ehe die Kongregation eröffnet wurde (3. Nov. 1593), die Schlacht gewonnen. Es gelang ihm dann aber auch sogleich, die Stimmung der 64 Abgeordneten aufs stärkste zu seinen Gunsten dadurch zu beeinflussen, daß er selber auf Einsetzung einer Kommission drang, die seine Lebens- und Amtsführung aufs genaueste untersuchen solle. Die Kommission arbeitete einen vollen Monat. Sie fand an dem General gar nichts zu tadeln. Er hatte sich selbstverständlich all die Jahre hindurch wohl gehütet, seinen Gegnern begründeten Anlaß zur Unzufriedenheit zu geben. Das einzige, was sie zu erinnern für nötig hielt, war, daß er sich von seinen vornehmen Neapolitaner Verwandten gelegentlich eingemachte Früchte habe schicken lassen und, wie alle großen Regenten, bisweilen allzusehr seinem eigenen Kopfe folge. Danach lehnte die Kongregation auch in der Verfassungsfrage jede Änderung ab. Aber die spanische Regierung, der Papst und der Kardinal Toledo gaben das Spiel noch nicht verloren. Was sie auf dem Rechtswege nicht hatten erreichen können, suchten sie nunmehr mit Gewalt und List durchzusetzen. Auf Befehl des Papstes mußte die Kongregation im Januar 1594 doch noch über einige Verfassungsänderungen abstimmen, die auf eine Beschränkung der Autorität des Generals hinausliefen. Aber der Papst konnte doch nur eine jener Vorlagen durchbringen, und auch diese nur dadurch, daß er ihre Annahme aus-

drücklich befahl: den periodischen Zusammentritt der Generalkongregation. Trotzdem gab man in Rom und in Spanien den Kampf auch jetzt noch nicht auf. Man suchte vielmehr jetzt auf eine scheinbar ganz unverfängliche Weise Aquaviva dadurch zu beseitigen, daß man ihm 1596 das Erzbistum Neapel anbot. Allein der Vielgewandte verdarb dem Haupttreiber, dem Kardinal Toledo, alle Lust, dies Projekt weiter zu verfolgen durch das geschickt in Szene gesetzte Gerücht, der Orden werde sogleich eine lebhafte Agitation für seine Erhebung zum Kardinal eröffnen. Toledo starb schon am 14. September 1596. Aber sein Gönner, der Papst, blieb schwierig. Das zeigte zur Genüge die Haltung, die er in dem großen Streite einnahm, der 1588 in Spanien anläßlich eines Buches des Paters Molina zwischen den Dominikanern und Jesuiten über die Lehre von der Gnade ausgebrochen war. Die Jesuiten behaupten heute noch: er habe von der ganzen Streitfrage im Grunde nichts verstanden. Aber wenn er auch von Hause aus Jurist und nicht Theologe war, so viel theologische Kenntnisse besaß er doch, um zu begreifen, daß Molina und seine Ordensgenossen die religiösen Grundgedanken des Thomas von Aquino, des heiligen Augustin und des Apostels Paulus faktisch aufgegeben hatten. Und dieser religiöse Gegensatz, der zwischen ihrer Lehre und der bisherigen kirchlichen Anschauung bestand, bestimmte ihn jedenfalls auch mit, die Partei der Dominikaner zu ergreifen. Aber Aquaviva wußte jedesmal, wenn er Miene machte, in diesem Sinne den Streit zu entscheiden, das zu hintertreiben. Bald spielte er die Gunst des Pariser Hofes gegen ihn aus, der in der Kontroverse ebenso energisch für die Jesuiten sich einsetzte, wie der Madrider Hof für die Dominikaner, bald drohte er ihm verblümt mit einer Appellation an ein allgemeines Konzil. Durch diese Quertreibereien wurde Clemens schließlich so aufgebracht, daß er Ende 1604 auf den von dem rebellischen Jesuiten Mendoza ausgedachten abenteuerlichen Plan des spanischen Hofes einging, den unbequemen Mann aus Rom zu entfernen, indem er ihm befahl, nach Spanien zu reisen. Denn dort hoffte man zuversichtlich, ihn auf irgendeine Weise unschädlich machen zu können. Zum Glücke für Aquaviva ward aber auch diese Intrige noch in letzter Stunde durch den Tod des Papstes am 3. März 1605 durchkreuzt. Aber damit war der Streit mit den Dominikanern nicht beigelegt. Im September begannen die Verhandlungen über die Frage in der von Clemens eigens hierfür eingesetzten Kommission von neuem, und sie ließen sich für die Jesuiten, obwohl Papst Paul V. sich nicht unfreundlich zu dem Orden stellte, kaum besser an, als zuvor. Die Dominikaner waren vielmehr ihrer Sache jetzt gerade so sicher, daß sie bereits eine Bannbulle gegen ihre Gegner vorbereiten zu können glaubten. Da trat ein Ereignis ein, welches die Lage plötzlich von Grund aus änderte. Am 14. Mai 1606 wurden die Jesuiten als getreueste Schildknappen des Papstes von der mit der Kurie verfeindeten Signoria für „ewige Zeiten" aus der Republik Venedig verbannt. Danach war eine Verdammung der Lehren des Ordens ein Ding der Unmöglichkeit. Am 28. August 1607 löste daher der Papst die Kommission auf mit dem Bemerken, daß er sein Urteil über die strittigen Fragen später abgeben werde. Bis dahin solle keine Partei sich unterstehen, die andere der Ketzerei zu bezichtigen. Das war tatsächlich das letzte Wort der Kurie in dieser Angelegenheit. Was hatte der Orden damit gewonnen? Zunächst nur die

Möglichkeit, die von den Dominikanern so heftig angegriffene Lehre unangefochten weiter vorzutragen, damit aber zugleich die Aussicht, dieselbe in der Kirche zur Herrschaft zu bringen, denn dank der Stellung, die er als Schulorden einnahm, beherrschte er den ganzen theologischen Unterricht. Er war somit in der Lage, überall die heranwachsende Generation des Klerus in seinen Anschauungen zu erziehen. In dem nächsten Menschenalter trat ihm zwar in dem Jansenismus noch einmal ein höchst gefährlicher Gegner entgegen. Aber da er inzwischen an der Kurie vollständig das Übergewicht erlangt hatte, so endete der jansenistische Streit schließlich mit der Achtung der gegnerischen und der Dogmatisierung der jesuitischen Doktrin. — Für die Beziehungen des Ordens zu der Kurie und seine Machtstellung in der Kirche ist Aquaviva mithin der entscheidende Mann und sein Generalat die entscheidende Zeit gewesen. Bis dahin konnte es immer noch zweifelhaft sein, ob der Gesellschaft im Vatikan und im geistigen Leben der katholischen Welt der ausschlaggebende Einfluß zufallen werde. Seit 1607 war diese Frage, wie es schien, für immer entschieden. Man hat wohl behauptet, Aquaviva habe mehr Glück gehabt als Verstand. Immer wenn er nicht mehr weiter wußte, sei ihm ein unvorhergesehenes Ereignis zu Hilfe gekommen, so 1590 der Tod Sixtus' V., 1605 der Tod Clemens' VIII., 1607 der Konflikt der Kurie mit Venedig. Allein welcher Politiker hätte ohne solche Hilfe je Großes errungen? Gerade die größten von ihnen sind sich immer bewußt gewesen, daß ihr größtes Verdienst in der raschen und vollständigen Ausnutzung der nicht vorausgesehenen und nicht voraussehbaren Ereignisse bestehe. Dieses Verdienst kann man auch Aquaviva nicht absprechen. Er hat so viel Glück gehabt, weil er es verstand, das Glück auszunutzen. Aber ist er nicht noch mehr gewesen als ein großer Politiker, kann man ihn nicht mit Recht als den zweiten Gründer der Gesellschaft bezeichnen? In der Tat! er hat nicht nur die alte Verfassung des Ordens aufrecht zu erhalten gesucht, er hat derselben in mancher Hinsicht einen anderen Charakter gegeben. An Stelle des eminent persönlichen Regiments, wie es Loyola geführt hatte, tritt unter ihm endgültig die Herrschaft des Reglements. Diese Wandlung war notwendig, erstlich schon weil der Orden längst so groß geworden war[1]), daß der General schlechterdings außerstande war, seine Untergebenen alle persönlich kennen zu lernen, persönlich zu schulen, persönlich zu überwachen und seelsorgerlich zu leiten, und zweitens, weil kein Jesuitengeneral mehr das sein konnte, was Loyola gewesen war: Regent und „Vater", Geschäftsmann und religiöse Persönlichkeit. Aquaviva besaß zwar all die Gaben, die das große Verwaltungstalent kennzeichnen: ein schier untrügliches Gedächtnis, eine unermüdliche Arbeitslust, eine leichte und glückliche Hand auch bei der Erledigung sehr schwieriger und verwickelter Angelegenheiten. Aber eine religiöse Persönlichkeit war er nicht, geschweige denn eine religiöse Persönlichkeit von der inneren Wucht Loyolas oder auch

1) 1574: 17 Provinzen, 4000 Glieder. 1608: 31 Provinzen, 10640 Glieder. 1616: 32 Provinzen, 13112 Glieder. 1626: 36 Provinzen, 2 Vizeprovinzen, 16060 Glieder. 1679: 35 Provinzen, 3 Vizeprovinzen, 17650 Glieder, davon 7870 Priester. 1710: 37 Provinzen, 1 Vizeprovinz, 19978 Glieder, davon 9957 Priester. 1750: 22126 Glieder, davon 10594 Priester.

nur Borjas. Und auch als Regent reicht er doch an Loyola nicht heran. Vor allem geht ihm ganz die schöpferische Ader ab, die diesen auszeichnet. Er hat nur eine, für die Arbeit des Ordens allerdings sehr wichtige neue Institution geschaffen: die Residenzen (S. 77), sonst nur Reglements, diese aber in solcher Fülle, daß nunmehr alle Zweige der Ordensarbeit und Ordensverwaltung bis ins einzelste geregelt waren und kein Jesuit mehr im Zweifel sein konnte, wie er die Statuten zu beobachten habe. Selbst die Formalien für die Korrespondenz mit dem General, das ist charakteristisch für den Geist, der jetzt die Ordensregierung beseelt, sind genau vorgeschrieben. Hierin spiegelt sich die Wandlung, die sich seit den Tagen Loyolas unaufhaltsam in der Stellung des Generals zu dem Orden vollzogen hatte. An die Stelle des persönlich-patriarchalischen war ein absolutistisch-bureaukratisches Regiment getreten. Darin, daß Aquaviva die Notwendigkeit dieser Änderung erkannt und sie bewußt und mit aller Energie durchgeführt hat, besteht die Bedeutung seines Generalates. Weil es sich dabei aber um eine notwendige Maßregel handelte, war die Wirkung zunächst auch durchaus günstig. Es kam wieder Ordnung in die Ordensverwaltung, Zusammenhang in die Ordenstätigkeit, Einigkeit in die durch nationale Eifersüchtelei gespaltene Ordensgemeinde. Aber wie schon Loyola so verrät Aquaviva eine starke Neigung zu jener unbezähmbaren Reglementiersucht, die man als die charakteristische Krankheit des bureaukratischen Absolutismus bezeichnen darf. Diese Reglementiersucht beginnt jetzt die ganze Ordensverwaltung zu infizieren und sie hatte schon Mitte des 17. Jahrhunderts einen solchen Umfang erreicht, daß ein förmliches Studium dazu gehörte, um sich durch all die Verordnungen und Instruktionen, welche die Generäle und Kongregationen erlassen hatten, auch nur hindurchzufinden. Die Folge hiervon war, wie immer, daß schließlich niemand jene Verordnungen mehr so ernst nahm, wie sie gemeint waren, sondern jedermann sich begnügte, sich mit ihnen äußerlich einigermaßen abzufinden. Das war um so bedenklicher, als schon unter Aquavivas Nachfolger, dem Römer Vitelleschi, das autokratische Regiment des Generals faktisch aufhörte und statt seiner die Professen und die aus den Professen hervorgehenden hohen Ordensbeamten sich der Herrschaft bemächtigten. Aquaviva hatte also mit all seinen Reglements doch nur die autokratischen Formen der Verfassung festhalten können, aber nicht den Geist, der diese Formen einst belebt und ihre praktische Handhabung allein ermöglicht hatte: den Geist heroischer Entsagung, durch den der Orden so groß geworden war. Allein zu seiner Zeit war dieser Geist in allen Klassen der Gesellschaft, insbesondere aber unter den Koadjutoren, doch noch nicht erloschen, schon weil er noch so reichlich Gelegenheit fand, sich zu betätigen, nicht nur in den Missionen, sondern auch noch hie und da in Europa. Denn was die Patres damals z. B. in England erdulden mußten, übertrifft fast noch die Leiden und Schwierigkeiten, die sie in den Missionen zu überwinden hatten. In den Missionen dauerte dieser heroische Eifer auch noch nach Aquavivas Tode fort, denn dahin drängten sich immer die begeistertsten und tüchtigsten Patres. Aber in Europa beginnt darnach der Verfall, gleichzeitig im Mittelpunkte des Ordens, im Gesù in Rom, und in der obersten Ordensklasse, die in erster Linie berufen schien, das geistige Erbe Loyolas zu wahren.

Was hat der Orden nun in diesem ersten heroischen Zeitalter seiner Geschichte geleistet?

## III. Der Orden in seiner Glanzzeit.

Die Arbeit der Gesellschaft Jesu in den ersten 150 Jahren ihrer Geschichte schildern heißt die Geschichte des ganzen katholischen Kulturkreises und zum Teil auch der außer- und antikatholischen Kulturländer im Zeitalter der Gegenreformation darstellen. Diese Aufgabe kann im Rahmen einer historischen Skizze nicht gelöst werden. Aus den paar allbekannten Namen und Daten, die in einer solchen Raum finden können, würde sich doch niemals eine wirkliche Anschauung von dem Gang der Ereignisse ergeben. Nichtssagendes zu sagen ist aber immer noch schlimmer als gar nichts zu sagen. Daher versuche ich nur in einigen möglichst konkreten Bildern den Umfang, die Art und den Erfolg der Tätigkeit des Ordens in jenem Zeitraum zu charakterisieren.

Beim Ort war für den Orden so wichtig wie Rom, keine Macht stand ihm so nahe wie die Kurie. Gleichwohl hatte er gerade in Rom manche Schwierigkeiten zu überwinden. Paul IV. Carafa (1555 bis 1559) erwiderte gegen Loyola eine ganz persönliche Neigung. Er glaubte ihn und seine Jünger als angeblich Parteigänger Spaniens geradezu verfolgen zu sollen. Von seinen Nachfolgern war nur Gregor XIII. (1572—1585) dem Orden unbedingt ergeben. Auch Pius V. und Clemens VIII. stellten die Treue und Geduld der Patres auf harte Proben. Erst nach dem Tode des letzteren gestalteten sich die Beziehungen zwischen Gesù und Vatikan für längere Zeit freundlich. Diese wechselnde Haltung der Päpste hat aber die Jesuiten nicht gehindert, dem Papsttum fortgesetzt die größten Dienste zu leisten. Auf dem Konzil von Trient vertrat Lainez als päpstlicher Theologe mit furchtloser Konsequenz das Dogma von der Unfehlbarkeit und absoluten Überhoheit des Papstes über die Bischöfe. Es gelang ihm zwar nicht, damit durchzudringen, wohl aber zu verhindern, daß die gegenteilige Meinung dogmatisiert wurde. Es war weiter sein vor allem zu verdanken, daß das Konzil in der Lehre von der Rechtfertigung jedes Entgegenkommen gegen die Protestanten ablehnte und bei der Definition der Gnade ganz an Paulus und Augustin aufs engste an die Scholastik sich anschloß. Auch an den Reformdekreten des Konzils hat er energisch mitgearbeitet, so vor allem an den Beschlüssen

über die Errichtung der Priesterseminare. So wurde das maßgebende Vorbild für diese Anstalten das deutsche Kolleg der Jesuiten in Rom und die ähnlich eingerichteten Kollegien des Ordens für die Heranbildung englischer Priester und auch ihre Leitung anfänglich überall den Jesuiten übertragen. Ebenso eifrig war der Orden dann auch bemüht, die Annahme der Beschlüsse des Konzils in den katholischen Ländern durchzusetzen und das katholische Dogma in der von Lainez auf dem Konzil vertretenen Richtung weiter auszubauen. Aber noch wichtiger war doch, daß er der Kirche das Gefühl geistiger Überlegenheit wiedergab, das sie um 1555 wenigstens in Mitteleuropa vollständig verloren hatte. Die gelehrten Schulen, die er seit jener Zeit überall gründete, standen nicht nur durchaus auf der Höhe der Zeitbildung, sie waren durch ihre streng einheitliche Organisation und die Fürsorge, die sie auch der leiblichen und gesellschaftlichen Erziehung der Jugend angedeihen ließen, den neuen protestantischen Stadt- und Landesschulen nach dem Urteil vieler Zeitgenossen sogar überlegen. Dazu stellte er noch vor Ablauf des Jahrhunderts der katholischen Partei in dem Italiener Robert Bellarmin einen Polemiker, der an Gelehrsamkeit und dialektischer Gewandtheit alle protestantischen Theologen dieser Zeit übertraf, und in dem Spanier Franz Suarez († 1617) gleichzeitig einen Theologen und Philosophen, der die alte scholastische Philosophie und Theologie mit so viel Geist und Scharfsinn vertrat, daß auch die protestantischen Theologen und Philosophen es für keinen Raub hielten, von ihm zu lernen, und der Kampf, den die sog. neuere Philosophie von Descartes bis Kant gegen die Scholastik führte, in der Hauptsache ein Kampf gegen Suarez wurde. Praktisch noch folgenreicher aber war, daß der Orden überall der katholischen Partei den energischen Willen zum Siege einhauchte, der sie dann in der Regel auch zum Siege geführt hat. In Deutschland, wo die Lutheraner auch nach 1555 immer weiter um sich griffen, fiel es freilich auch seinen Jüngern anfänglich nicht leicht, diesen Willen zum Siege festzuhalten. Der Niederländer Peter Kanis aus Nimwegen, der hier als erster zu seiner Fahne schwor (8. Mai 1543) und seit 1549 in Ingolstadt, Wien, Prag, Regensburg, Augsburg und vielen anderen Orten die katholische Partei zu organisieren versuchte, blickt in jenen Jahren oft recht düster in die Zukunft. Allein die unbeugsame Zuversicht, die die Ordensleitung beseelte, belebte immer wieder den sinkenden Mut der deutschen Patres,

so daß sie die Hoffnung auf den Sieg der katholischen Sache auch damals nie ganz fahren ließen. Diese Hoffnung dieser von Rom aus unablässig angefachte Wille zum Sieg aber gab ihnen von Anfang an ein gewisses Übergewicht über die an Zahl ihnen zunächst so gewaltig überlegenen Gegner. Denn dieselben begnügten sich echte Deutsche nicht eigentlich Sieg, sondern nur Duldung, nur einen „Platz an der Sonne". Sie besaßen weder einen ausgesprochenen kirchlichen noch einen lebhafteren politischen Ehrgeiz. Sie waren zudem auch nach deutscher Weise in eine Anzahl einander auf Tod und Leben befehdender Parteien gespalten und wurden endlich auch zeitweilig von den sächsischen Kurfürsten so schlecht geführt wie nur möglich. Diese Fehler und Schwächen hat schon Ranke trefflich auseinandergesetzt. Ähnlich anderes lagen die Dinge in Polen und Ungarn. Auch hier war der Wille zum Siege am stärksten bei den Jesuiten. Auch hier waren sie den Gegnern taktisch und strategisch von Anfang an überlegen. — Allein weder der Wille zum Siege noch die Fehler und Schwächen der Gegner hätten sie doch zum Siege führen können, wenn es ihnen nicht gelungen wäre, die katholische Partei überall fest zu organisieren und zugleich die Lehre und das Handeln der Kirche den neuen Bedürfnissen der Zeit anzupassen. So nachdrücklich sie die alte absolutistische Doktrin von der Macht und den Rechten des Papstes betonten, so weit waren sie doch davon entfernt, diese Lehre mit all ihren mittelalterlichen Konsequenzen sich zu eigen zu machen. Sie suchten dieselbe vielmehr zu territorialisieren, indem sie im Anschlusse an einige früh-mittelalterliche Kanonisten wie z. B. den bekannten Kardinal Cajetan an Stelle der alten Anschauung von der unmittelbaren Weltherrschaft des Papstes (potestas directa) die Anschauung von der mittelbaren Übergewalt des Papstes in zeitlichen Dingen (potestas indirecta in temporalibus) und damit die antike Lehre von der Volkssouveränität verbanden. Auf diese Weise gelang es ihnen, jene alte, mit dem modernen Staatsbewußtsein schlechterdings unverträgliche Anschauung, die Papst Bonifaz VIII. einst in feierlichster Form in der Constitutio Unam sanctam dogmatisiert hatte, faktisch allmählich zu beseitigen und doch den darin liegenden Anspruch des Papsttums auf die führende Stellung in der Christenheit festzuhalten. Daß der Papst befugt sei mit Zwangsmitteln auch gegen Staatsoberhäupter einzuschreiten, wollten sie damit freilich nicht bestreiten, sie sprachen ihm vielmehr ausdrücklich das Recht zu, ketzerische oder ungläubige Fürsten abzusetzen und das

Seelenheil gefährdende Staatsgesetze für ungültig zu erklären. Auch den Bann, das Interdikt und das grausame mittelalterliche Ketzerrecht erkannten sie unbedingt als zu Recht bestehend an. Aber in praxi suchten sie doch diese alten gewalttätigen durch geistigere Methoden zwar nicht zu ersetzen, aber gewissermaßen entbehrlich zu machen, indem sie den gelehrten Unterricht und die Beichte zu Mitteln der Seelenleitung umbildeten und ein neues religiöses Vereinswesen schufen, das der Kirche einen Einfluß auf die Gemüter sicherte, wie sie ihn kaum je zuvor besessen hatte. — Keine dieser Neuschöpfungen ist so wichtig für die Zukunft geworden wie die neuen Gelehrtenschulen, die er überall in rascher Folge errichtete. Das Muster für all diese Anstalten war das Collegium Romanum, die für sie alle geltende Unterrichtsordnung seit 1599 die Ratio Studiorum Aquavivas, der für sie allein maßgebende Vorgesetzte der Jesuitengeneral. In Italien, Portugal und Polen lag das gelehrte Unterrichtswesen Mitte des 17. Jahrhunderts ganz, in Spanien, Frankreich, den spanischen Niederlanden, im katholischen Deutschland und in Ungarn fast ganz in den Händen des Ordens. Dem entsprach die Zahl der Ordensschulen und der Ordensschüler. 1574 gab es bereits 125 Kollegien, d. i. von dem Orden geleitete Mittelschulen, 1608 306, 1616 372, 1626 446 und dazu 37 Seminare, 1640 521 und 49 Seminare, 1679 578 und 88 Seminare, 1710 612 und 157 Seminare. Diese Zahlen wären noch viel rascher gewachsen, wenn die ersten fünf Generäle nicht grundsätzlich nur ausreichend dotierte Anstalten übernommen und stets eine genügende Zahl von Lehrkräften zur Verfügung gehabt hätten. Noch Aquaviva hat in den ersten zwölf Jahren seines Generalates, wie er schreibt, mehr als „150 Kollegien abgelehnt". Die meisten dieser Schulen waren daher nicht bloß stark besucht, sondern überfüllt. In dem damals noch sehr kleinen München hatten die Patres 1618 1200, 1631 1462 Schüler. In Köln zählte ihr Kolleg, obwohl noch zwei andere Gymnasien vorhanden waren, 1640 über 1000, in Münster 1617 nahezu 1400, in dem überwiegend protestantischen Augsburg 1618 an 600 Schüler. Selbst aus so unbedeutenden Orten wie Koesfeld in Westfalen (1632 : 373), Solothurn (1647 : 250), Luzern (1647 : 380), Steyr in Oberösterreich (1648 : 104) werden überraschend hohe Ziffern gemeldet. Schon im 16. Jahrhundert hat man dies Unterrichtsmonopol der Patres und die Unterstellung fast des ganzen gelehrten Bildungs-

wesens der katholischen Länder unter einen von den weltlichen und geistlichen Landesbehörden gänzlich unabhängigen auswärtigen Orden hie und da als eine Abnormität empfunden. Was hat denn aber die katholischen Fürsten, Bischöfe und Städte veranlaßt, ihre alten Schulen und Universitäten den Jesuiten zu übergeben und gleichzeitig im Wetteifer mit den reichen Privatleuten überall neue Jesuitenschulen zu gründen? In den alten katholischen Ländern Südeuropas in erster Linie ohne Zweifel der große Mangel an tüchtigen und persönlich einwandfreien humanistisch gebildeten Lehrkräften und der gute Ruf, den die Jesuiten bald überall als Lehrer genossen. In Mitteleuropa aber, wo der Kampf gegen den Protestantismus allen guten Katholiken als wichtigste Aufgabe erschien, vor allem die Überzeugung, daß man bei ihnen allein die Fähigkeit und den guten Willen voraussetzen könne, die heranwachsende Jugend bei einer gediegenen Bildung bedurfte, streng katholisch zu erziehen. Hat die Jesuitenschule diesen Erwartungen entsprochen? Sie gab ihren Schülern ohne Zweifel die Bildung, welche die Zeit forderte: die Eloquenz im Sinne Ciceros und der Humanisten, die vollkommene Beherrschung der lateinischen Sprache, die als Sprache der Gelehrten der Kirche und zum Teil auch der Diplomatie damals ja noch die Bedeutung einer lebendigen Sprache hatte. An eine Einführung in den Geist der antiken Kultur dachten die Patres nicht. Daher trat das Griechische bei ihnen noch mehr zurück als in den sonst ganz gleich gearteten protestantischen Stadt- und Landesschulen. Als äußeren Befähigungsnachweis betrachteten sie die Fertigkeit im lateinischen Versemachen, im öffentlichen Deklamieren und Komödienspielen als beste Mittel zur Belebung des Fleißes und des Interesses der Schüler; die Anfeuerung des Ehrgeizes durch solche äußerliche Aufführungen durch Prämien, Preisdiktate, Wettkämpfe der einzelnen und der Klassengenossen, Examina usw. In alledem folgten sie einfach dem Beispiele der humanistischen Pädagogen. Auch daß sie den größten Wert auf die religiöse Erziehung der Jugend legten, war nicht neu. Aber sie faßten diese Aufgabe doch ganz anders als die älteren Pädagogen und suchten sie daher auch mit anderen Mitteln zu lösen. Sie begnügten sich nicht damit, das religiöse Interesse der Schüler zu wecken und zu pflegen. Sie suchten sie vor allem zu streng katholischer Gesinnung und Lebensführung zu erziehen. Darum legten sie auf den Religionsunterricht lange nicht so viel Gewicht wie auf die Unterweisung zu

gewissenhafter und regelmäßiger Religionsübung. Neu war weiter, daß sie zuerst die Neigung der Jugend zur Vereins- und Sektenbildung für diesen Zweck auszunützen suchten, indem sie ihre Schüler ermunterten, sich zu religiösen Vereinen zusammenzutun und sie dergestalt daran gewöhnten, ihr religiöses Verhalten gegenseitig zu überwachen und miteinander in religiösen Übungen zu wetteifern. Der erste jener Vereine, die sämtlich die Marienverehrung als Spezialkult betrieben und daher alle den Namen marianische Kongregation erhielten, wurde schon 1563 im römischen Kolleg von dem Pater Johann Leon gestiftet. Sie standen zuerst, wie alle religiösen Vereine, unter der Aufsicht der örtlichen geistlichen Behörden. Aber es schien dem Orden gut, sie streng einheitlich und zentralistisch zu organisieren. Daher setzte er durch, daß Papst Gregor XIII. am 5. Dezember 1584 sie allesamt der Leitung des Jesuitengenerals unterstellte. — Die Kongregationen sind unstreitig die charakteristischste und wichtigste Neuerung der Väter im Schulwesen, das klassische Symbol für die Tendenz und den Geist und der sicherste Gradmesser für den pädagogischen Erfolg ihrer Bemühungen. Nur wo sie gediehen, haben sie das Ziel, das sie als Erzieher erstrebten, wirklich erreicht: einen dauernden Einfluß auf die Gesinnung und Lebensführung der heranwachsenden Jugend, wie ihn weder die mittelalterlichen Trivialschulen noch die humanistischen Schulen je besessen hatten. Aber es fehlte doch schon damals nicht an Leuten, die gegen die neue Einrichtung pädagogische Bedenken erhoben. Allgemeinen Beifall fand dagegen die Fürsorge, welche die Jesuiten auch der körperlichen und gesellschaftlichen Erziehung ihrer Pflegebefohlenen angedeihen ließen, und der sparsame Gebrauch, den sie von der Prügelstrafe machten. Auch daß sie nicht selber an den räudigen Schafen ihre Schlagfertigkeit erproben durften, sondern derartige Strafen durch den von den kleinen Schülern so gefürchteten „blauen Mann", d. i. einen mit einer blauen Maske angetanen Laiendiener vollziehen lassen mußten, betrachtete man als einen Fortschritt. Selbst Protestanten schickten daher im 16. Jahrhundert gar nicht selten ihre Söhne zu den Patres in die Schule. Natürlich ließen sich dieselben dann alsbald für den katholischen Glauben und in der Regel auch für den Orden gewinnen. So wurde Peter Pazmany nach dreijährigem Besuche der Jesuitenschule in Klausenburg selber Jesuit und, nachdem er im römischen Kolleg den letzten Schliff erhalten, der Vorkämpfer der kleinen katholischen Partei

in Ungarn. Als er 1637 als Erzbischof von Gran und Kardinal sein Leben beschloß, war diese kleine Partei schon die große und herrschende Partei seines Landes geworden. Solche Eroberungen gelangen den Jesuiten besonders häufig in den Armenkonvikten, die vielfach mit ihren Kollegien verbunden waren. Trotzdem befaßten sie sich nur ungern mit der Verwaltung dieser Anstalten. Auch die Leitung der neuen Priesterseminare übernahmen sie nur mit Widerstreben, vollends Elementarunterricht erteilten sie immer nur ausnahmsweise und nur der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe. Sehr gern übernahmen sie dagegen überall, wo sich ihnen dazu Gelegenheit bot, den Hochschulunterricht. Nicht wenige ihrer Schulen waren daher mit philosophisch-theologischen Akademien oder Universitäten verbunden. In den Akademien wurden dann alle Vorlesungen, in den Universitäten wenigstens die Lehrstühle der artistischen (philosophischen) und theologischen Fakultät von den Jesuitengenerälen besetzt. Aber das genügte vollständig, um den General tatsächlich zum Herrn der betreffenden Universität zu machen. In Deutschland gerieten demgemäß die älteren Universitäten Ingolstadt, Wien, Prag, Köln, Mainz, Trier, Freiburg im Breisgau und Tübingen faktisch, wenn auch nicht immer rechtlich, ganz in die Gewalt der Jesuiten. Würzburg (1572) und Graz (1585) wurden sogar für sie gegründet, desgleichen die Akademien zu Bamberg, Fulda, Münster, Paderborn, Molsheim im Elsaß, Breslau, Braunsberg in Westpreußen. Auch in Polen, Ungarn, Italien, Portugal, Spanien und im spanischen Kolonialreich gelang es ihnen, den Hochschulunterricht ganz oder fast ganz in die Hände zu bekommen. Nie hat eine geistliche Genossenschaft so viele Hochschulen und Jahrhunderte hindurch einen so ungeheuren Einfluß auf den Hochschulunterricht besessen. In welcher Richtung hat der Orden nun diesen Einfluß geltend gemacht? Er führte sogleich überall statt des Pariser den italienischen Modus ein, d. i. er beförderte in seinem Machtbereich vollständig die Lehr- und Lernfreiheit und gab auch dem Hochschulunterricht einen streng schulmäßigen Charakter. Da die Universitäten damals noch überall in erster Linie oder ausschließlich Schulen waren, so bedeutete das nicht immer einen Fortschritt, sondern in mancher Hinsicht sogar einen Rückschritt. Die Studenten lernten bei den Jesuiten leichter und methodischer als bei den alten Professoren. Aber sie lernten doch immer nur das vorgeschriebene Pensum. Zu selbständigem Denken und Forschen wurden

sie nicht angeleitet. Für diese höchste Art des Unterrichts hatte der Orden schlechterdings kein Verständnis, und der jesuitische Professor, auch wenn er dazu Neigung und Begabung hatte, niemals die nötige Bewegungsfreiheit. Er war in allen Disziplinen, die er vortrug, an bestimmte Lehrbücher, Meinungen und Dogmen gebunden. Am stärksten war diese Gebundenheit bei den Theologen und Philosophen. Die Professoren des Hebräischen und der biblischen Exegese waren z. B. verpflichtet, den Text der lateinischen Bibelübersetzung zu „verteidigen", die älteren Übersetzungen des Alten Testaments und die Schriften der Rabbinen nur dann zu berücksichtigen, wenn sie dieser Übersetzung und dem katholischen Dogma günstig erschienen; sie hatten weiter die von den Päpsten oder allgemeinen Konzilien gegebene Auslegung einer Bibelstelle stets als maßgebend anzusehen. In ähnlicher Weise waren die Philosophen an die Autorität des Aristoteles, die Dogmatiker an die Autorität des Thomas von Aquino gebunden. Doch sollten die letzteren nicht thomistischer sein wollen als die Thomisten. Es war ihnen vielmehr ausdrücklich gestattet, in gewissen Lehren von Thomas abzuweichen, aber auch dann sollten sie doch in allen wichtigen Fragen nicht ihrer eigenen Einsicht folgen, sondern der „allgemeineren Ansicht der Theologen". Was die Ordensregierung hierunter verstand, lehrt die Tatsache, daß die jesuitischen Theologen in der Lehre von der Gnade alsbald mehr und mehr von Augustin und Thomas sich abwandten, bis sie schließlich ungefähr auf dem entgegengesetzten Standpunkt angelangt waren. Etwas weniger gebunden waren die Historiker des Ordens. Allein ganz frei konnten auch sie sich nur in dem engen Bereich der sog. historischen Hilfswissenschaften bewegen. Da haben sie denn auch ihr Bestes geleistet. Schon bei der Herausgabe alter Texte mußten sie dagegen tausenderlei Rücksichten nehmen, noch mehr dann aber bei der Verarbeitung des urkundlichen Materials. Sie durften nie alles sagen, was sie wußten, noch auch immer alles genau so wiedergeben, wie sie es in den ihnen vorliegenden Urkunden gefunden hatten. Wo die historische Wahrheit den Interessen des Ordens, des Papsttums oder der Kirche nicht dienlich erschien, da mußten sie sie verschweigen oder korrigieren. Zu welch ansehnlichen Fälschungen der echten Überlieferung dies Verfahren unter Umständen führen konnte, hat schon Ranke in seinen Päpsten an der bekannten Geschichte des Konzils von Trient des Paters Pallavicini in klassischer Weise dargetan. Besser waren die Astro-

nomen und Mathematiker des Ordens daran. Aber eine Schranke war auch ihnen gezogen. Das antike Weltbild durften auch sie nicht antasten. Immerhin hat sich auf diesem Gebiete die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit des Ordens verhältnismäßig noch am günstigsten entwickelt. Namen, wie Clavius, Scheiner, Kysat, Kircher, Grimaldi, Riccioli, Fabri, Boscovich, werden in der Geschichte der Astronomie, Mathematik und Physik immer mit Ehren genannt werden. Auch unter den Historikern des Ordens finden sich eine ganze Reihe großer Gelehrter, die nicht nur durch ihren Sammelfleiß, sondern auch durch ihre kritischen Bemühungen sich den Dank der Nachwelt verdient haben. Den ersten Platz unter ihnen darf wohl der Belgier Daniel von Papenbroek († 1714) beanspruchen, der bedeutendste der Editoren der großen Acta Sanctorum der Bollandisten, nächst ihm der Franzose Dénis Pétau (Petavius † 1652), der Wegbereiter der Dogmengeschichte und Begründer der wissenschaftlichen Chronologie, und der Italiener Girolamo Tiraboschi († 1794), der Urheber der ersten großen italienischen Literaturgeschichte. Eines ähnlich großen Ansehens erfreuten sich unter den Kanonisten (Kirchenrechtslehrern) dereinst der Tiroler Paul Laymann († 1635) und die Spanier Luis da Molina († 1600) und Thomas Sanchez († 1616). Die Zahl der jesuitischen Dogmatiker und Philosophen ist fast unübersehbar, allein wirklich Neues und Originelles konnten doch auch die größten und einflußreichsten von ihnen, Bellarmin, Suarez, Franz Tolet († 1596), Gregor von Valencia († 1603), Molina († 1600), aus den angeführten Gründen nicht leisten. Noch mehr gilt das aber von den jesuitischen Exegeten. Selbst der berühmteste, Juan de Maldonato († 1583), war außerstande, auf diesem Gebiete die Protestanten aus dem Felde zu schlagen. Erwägt man, welch außerordentlich große Zahl von wohldotierten gelehrten Schulen dem Orden zur Verfügung stand und wie leicht es ihm war, überall die begabtesten jungen Leute für sich zu gewinnen, so wird man seine wissenschaftlichen Leistungen doch nicht so rühmen können, wie es seine Jünger schon im 17. Jahrhundert tun. Aber in den katholischen Ländern hatte er damals auch auf dem Gebiete der Gelehrsamkeit unzweifelhaft die Führung. Erst als seit etwa 1715 in dem maßgebenden katholischen Staate, in Frankreich, die Philosophie der Aufklärung um sich griff, begann er dieselbe zu verlieren. Aber bis dahin schadete der Mangel an geistiger Freiheit, der seiner literarischen Tätigkeit anhaftete,

kaum irgendwo seinem Ansehen. Bis dahin beherrschte er in den katholischen Staaten geradezu das ganze geistige Leben. — Wenn man den Genius der Gesellschaft im Geschmacke früherer Zeiten symbolisch darstellen wollte, so könnte mann ihn somit am ehesten als Schulmeister darstellen, aber nicht mit dem Stocke, sondern mit einem Rosenkranz und der lateinischen Grammatik des spanischen Paters Emmanuel Alvarez in der Hand. Denn der Arbeit in der Schule und zwar speziell in der gelehrten Mittelschule verdankte sie ihre größten Erfolge. Die Schule war überall in Europa die Grundlage ihrer Macht, nicht zuletzt, weil sie auch der Ort war, wo sie in aller Stille und Ruhe unter den tüchtigsten und intelligentesten Jünglingen unausgesetzt neue Mitglieder werben konnte. Nächst der Schule aber war für sie am wichtigsten die Tätigkeit im Beichtstuhl. Im Mittelalter hatte man in der Beicht nur ein Mittel gesehen, die für den Empfang der Kommunion und anderer Sakramente nötige Lossprechung von den Sünden zu erlangen. Laien und Weltgeistliche beichteten daher damals nur selten, regelmäßig überhaupt nur in der österlichen Zeit. Nur in den kleinen Kreisen, welche die mystische Frömmigkeit pflegten, hielt man möglichst häufige Beicht und Kommunion schon für wünschenswert. Hieran knüpften Loyola und seine Jünger an. Aber sie gingen noch ein Stück weiter. Sie empfahlen diese Praxis nicht nur, sondern suchten sie als allgemeine Sitte einzubürgern und drangen zugleich darauf, daß der Beichtende bei der Beicht nicht nur seine Todsünden bekenne, sondern dem Priester seinen ganzen Seelenzustand offenbare. Dadurch erhielt das Beichtsakrament eine ganz neue Bedeutung. Es war fortan nicht mehr bloß Sakrament, sondern in erster Linie Mittel der Seelenleitung. Der Priester aber ward dadurch, wie man sagte, zum Seelenleiter (directeur de l'âme), und die Vorbereitung für diesen neuen Beruf mehr und mehr die wichtigste Aufgabe der neuen, nach dem Muster der jesuitischen Missionsseminare gegründeten und meist von Jesuiten geleiteten Priesterseminare. Auch in der Ausstattung der Kirchen machte sich dieser Wandel schon im 16. Jahrhundert bemerkbar. Der Beichtstuhl wurde erst jetzt aus einem entbehrlichen Schmuck ein ebenso unentbehrliches Kirchengerät wie der Altar und erhielt erst jetzt auch die charakteristische Form, in der er heute überall begegnet.[1]) — Da schon Loyola

1) Hierin dokumentiert sich heute in allen katholischen Kirchen der „Jesuitenstil". Aber darauf beschränkt sich auch der ganze „Jesuitenstil". Eine

in dem von Polanco in seinem Auftrage 1547 verfaßten Direktorium seine Jünger angewiesen hatte, niemand ohne Trost aus der Beicht zu entlassen und in ihrer beichtväterlichen Tätigkeit aufs sorgfältigste die persönlichen Verhältnisse ihrer Beichtkinder zu berücksichtigen, so kamen die Väter als Seelenhirten rasch zu großem Ansehen, und zwar nicht zuletzt an den katholischen Höfen. Zu dem Hofkaplan, der schon seit dem Frühmittelalter zum Hofpersonal gehörte, und dem Hofprediger, der im Spätmittelalter hinzugetreten war, gesellte sich daher jetzt überall allmählich als ein neuer ständiger geistlicher Funktionär der jesuitische Hofbeichtvater. Der Orden betrachtete das neue Amt indes anfänglich mehr als eine Last, denn als eine Vergünstigung. Erstlich vertrug sich der Hofdienst nur schwer mit den strengen Forderungen der Weltentsagung, welche er in der ersten Zeit sehr ernst nahm. Und zweitens konnte er, wie das Beispiel des spanischen Hofjesuiten Mendoza lehrte, leicht dazu führen, daß die dazu ausersehenen Patres sich der Zucht der Oberen entzogen. Dieser Gefahr suchte Aquaviva 1602 durch seine Instruktion für die Hofbeichtväter zu begegnen. Er warnt darin aber auch recht eindringlich die Beichtväter, sich in politische Angelegenheiten zu mischen und sich von den Fürsten zur Übermittlung von Lob und Tadel an die Beamten gebrauchen zu lassen. Allein er weist sie doch auch an, mit frommem Freimut ihrem hohen Beichtkind alles vorzuhalten, was ihnen zur Förderung der größeren Ehre Gottes nötig erscheint, und befiehlt ihnen nach Kräften immer die Zuneigung der Fürsten zu der Gesellschaft Jesu zu pflegen. Diese Anweisungen waren in jener Zeit, wo Religion und Politik so eng verknüpft waren, nicht leicht zu befolgen. Der fürstliche Beichtvater konnte beim besten Willen die Besprechung politischer Fragen nicht ganz vermeiden. Ja, er mußte auch solche Fragen berühren, wenn der Fürst ihn aus Gewissensgründen um seinen Rat ersuchte, oder wenn er fürchtete, daß sein Beichtkind Maßregeln ergreife, die es in Todsünde zu verstricken drohten. Dazu gehörten aber z. B. immer Bündnisse mit ketzerischen Mächten und Toleranz gegen die Ketzer im eigenen Lande. Die jesuitischen Hofbeichtväter waren daher immer auch politisch tätig. Im 17. Jahrhundert korrespondierten sie sogar über politische Angelegenheiten miteinander direkt von Hof zu Hof. Die Generäle aber ließen sie seit 1615 hierin nicht nur ruhig gewähren, sie

eine Art des Kirchenbaus hat der Orden nirgends begründet, vgl. hierüber den vielen Arbeiten von Joseph Braun S. J

benutzten sie selber, um auf die Fürsten im Sinne der politischen Ideen des Ordens zu wirken, insbesondere aber um allerlei Vergünstigungen für die Gesellschaft durchzusetzen. In Wien, Warschau, Brüssel, Lissabon, Madrid und an den kleineren italienischen und deutschen Höfen stießen die Patres dabei kaum je auf den Widerstand der leitenden Minister. Nur ein Staatsmann ließ sich das Nebenregiment der Beichtväter niemals gefallen: Richelieu. Er beseitigte nicht nur am französischen, sondern auch am Turiner Hof rücksichtslos die jesuitischen Beichtväter, die seine Pläne zu durchkreuzen suchten, ja er ließ den Pater Caussin als Staatsverbrecher internieren. Und was war der Erfolg? daß der Orden fortan die seinen kirchlichen Idealen direkt zuwiderlaufende Politik des Kardinals unterstützte. Wie als Beichtväter, so waren die Patres an den Höfen meist gleichzeitig auch als Hofprediger, Prinzenlehrer und Prinzenerzieher tätig. Sie besaßen somit in der Regel eine ganze Reihe politisch wichtiger Hofämter, daher fanden sie schließlich kein Arg darin, auch rein politische Funktionen zu übernehmen. Der österreichische Pater Nidhard trat 1665 als Premierminister und Großinquisitor an die Spitze der spanischen Regierung. Der Pater Fernandez ward 1677 in Portugal Mitglied der Cortes und des Staatsrates. Der Père Lachaise versah nach Fénélons treffendem Wort 1675—1709 am französischen Hofe den Posten eines Ministers der geistlichen Angelegenheiten, d. h. er beriet den König bei der Besetzung der Erzbistümer, Bistümer, Abteien und der Hunderte von kleinen Pfründen, welche die Krone zu vergeben hatte. Eine ebenso große Rolle spielte zur selben Zeit in Warschau als vertrauter Ratgeber Johann Sobieskis und „Königsmacher" der Pater Vota und in England am Hofe Jakobs II. der schließlich auch öffentlich zum Geheimen Rate beförderte Pater Edward Petre. Die Angehörigen der anderen Orden, wie z. B. die Kapuziner, waren damals auch eifrig politisch tätig. Aber sie wurden doch alle auch in dieser Beziehung weit von den Jesuiten übertroffen.

Die Arbeit im Beichtstuhl nötigte die Patres, sich aufs energischste mit der schwierigen Wissenschaft zu befassen, welche den Beichtvater in den Stand setzen soll, die Seelen, die sich ihm anvertrauen, „auf den Weg des Heils zu führen". Im Spätmittelalter hatte man die Bücher, die diesem Zwecke dienen sollten, weil es Sitte war, die einschlägigen Grundsätze an möglichst drastischen einzelnen Fällen zu erläutern, summae casuum genannt. Im 16. Jahrhundert behielt man zwar diese Methode bei, aber da der Beichtvater jetzt zugleich Seelenleiter sein sollte, entschloß man sich in jenen Werken jetzt auch einleitungsweise die allgemeinen Grundsätze der katholischen Moral

zu erörtern und ihnen eine mehr systematische Gestalt zu geben, und nannte sie daher, obgleich sie sich noch immer weit mehr mit Unmoral befaßten als mit Moral, Lehrbücher der Moraltheologie. Ihrer Bestimmung gemäß waren sie meist in der Sprache der Gelehrten, d. i. lateinisch und im Kanzleistil der Gelehrsamkeit verfaßt, daher für Laien, die nicht über eine gründliche juristische Bildung verfügten, kaum verständlich. Diese neue Behandlung der alten Kasuistik, die formell und sachlich unzweifelhaft einen Fortschritt bedeutete, war in erster Linie den spanischen Jesuiten zu verdanken. Die Jesuiten, und zwar in erster Linie die spanischen Patres waren es dann auch, die die neue Wissenschaft allmählich zu einem Gegenstande des Hochschulunterrichts machten. Sie führten sie dadurch überall auch in die wissenschaftliche Diskussion ein und lieferten die meisten und die brauchbarsten Lehrbücher und Monographien der neuen Disziplin. Sie gaben somit auch auf diesem Gebiete im 17. Jahrhundert durchaus den Ton an. Ihre Leistungen fanden anfänglich in den Kreisen der Sachverständigen allgemeine Anerkennung und Bewunderung. Nicht wenige ihrer „Moralisten", wie z. B. die Spanier Luis Molina, Gabriel Vasquez, Thomas Sanchez und der Tiroler Paul Laymann, bekundeten in der Tat bei der Behandlung der einschlägigen Materien einen glänzenden juristischen Scharfsinn und eine ungewöhnlich gründliche juristische Bildung. Erst in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts begann die Stimmung umzuschlagen. — Im Jahre 1643 trat der Jansenist Antoine Arnauld in seiner Schrift La morale des Jésuites plötzlich mit der überraschenden Behauptung auf: der Orden lehre eine ganz neue Moral. Die Schrift war sehr ungeschickt abgefaßt und machte daher keinen tieferen Eindruck. Erst als Arnaulds Gesinnungsgenosse Blaise Pascal 1656 in seinen Lettres provinciales jene Behauptung wiederholte und eingehend zu beweisen suchte, schlug sie, wie man zu sagen pflegt, durch. Erst seitdem sprach und spricht man von einer Jesuitenmoral. Diesen Erfolg verdanken die Lettres provinciales in erster Linie ihren literarischen Qualitäten. Sie sind das erste Meisterstück der französischen Prosa, das erste klassische Erzeugnis der französischen Literatur, das ganz den Stempel des französischen Geistes trägt und doch in der ganzen Welt verstanden und gewürdigt worden ist. Pascal versichert, daß er die vielen Bücher, die er zitiert, selber eingesehen und zum Teil vollständig gelesen habe. Diese Versicherung verdient durchaus Glauben. Aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß er in den Stellen, die er anführt, oft Worte und Wendungen wegläßt, welche die von ihm kritisierte Ansicht stark abschwächen [1]) (81 Veja, 109 Bauny, 113 Laymann, 129 Lessius, 133 Azor, Tanner, 180 Bauny) oder faktisch aufheben (126 Reginald, 128 Azor, 134 Molina). Bedenklicher ist, daß er die Texte bisweilen geradezu verändert (181, 185 Escobar), daß er den Jesuiten Meinungen zuschiebt, über die sie bloß referieren (129f. Lessius, 242 Vasquez) oder die sie als praktisch undurchführbar bezeichnen (142 Molina), daß er sie geradezu falsch auslegt und mißversteht (183 Cornick, 106 Filiucius). Hie und da ist für diese Irrtümer der unordentliche jesuitische Kom-

1) Die Zahlen bezeichnen die Seiten in der kritischen Ausgabe von Aug. Molinier, Paris 1891. Dort sind in den Anmerkungen sämtliche von P. zitierten Stellen in extenso mitgeteilt.

pilator Antonio Escobar († 1669) verantwortlich zu machen, den er mit besonderer Vorliebe benutzt, in der Regel aber wohl die jansenistischen Freunde, die ihm jene Unmasse von Exzerpten geliefert haben. Daß diese Leute immer in gutem Glauben gehandelt haben, wird schon durch die Beobachtung ausgeschlossen, daß die Auslassungen zum Teil Stellen betreffen, die für ihre Lieblingsmeinungen tödlich waren (83 Sanchez, Unterdrückung des Zitats aus Thomas von Aquino). Sie kannten recht genau die Geschichte der Theologie und Kasuistik. Pascal kannte sie nicht. Er ahnte nicht, wie alt die Mehrzahl der Lehren war, die er als völlig neue Erfindungen der Jesuiten brandmarkte. Dazu fehlte es ihm ganz an juristischem Urteil. Er glaubt z. B., daß seine jesuitischen Gewährsmänner, wenn sie eine Übertretung nicht als Simonie oder als Tötung oder Diebstahl bezeichnen, Gesetzesverletzungen solcher Art als sittlich zulässig hinstellen möchten. Er begreift nicht, daß es ihnen nur darauf ankommt, zu ermitteln, ob dieselben unter den juristischen Begriff der Simonie, der Tötung oder des Diebstahls fallen, und daß sie nicht entfernt daran denken, sie für erlaubt zu erklären. Aber die Hauptfrage ist, sind die Anklagen, die er gegen die Jesuiten im einzelnen erhebt, sachlich begründet? Er behauptet: sie seien die Erfinder der Kasuistik, der Amphibologie, der Mentalreservation, der Methode der Absichtslenkung und des Probabilismus. Ist das richtig? Nein! Die Kasuistik ist beinahe so alt wie das kirchliche Bußinstitut. Die Amphibologie oder der Gebrauch doppeldeutiger Worte beim Eid und sonst wird schon von den hochmittelalterlichen Kasuisten, wie z. B. von Raimund von Pennaforte († 1275), für erlaubt erklärt. Die reservatio pure mentalis oder der geheime Vorbehalt, d. i. das stille Hinzudenken eines Wortes, welche es dem Angeklagten ermöglichen soll, z. B. einen Falscheid zu leisten, gilt schon den vorjesuitischen Moraltheologen des 16. Jahrhunderts, wie Prierias und Bannez, als statthaft oder doch nur als eine läßliche Sünde. Der Probabilismus oder die Lehre, daß der Beichtvater befugt, ja verpflichtet sei, in zweifelhaften Fällen nicht der sichereren (Tutiorismus) oder wahrscheinlich richtigeren (Probabiliorismus), sondern auch der bloß als probabel, d. i. tatsächlich als wahrscheinlich falsch zu prädizierenden Ansicht zu folgen, taucht gelegentlich schon bei Thomas von Aquino auf. Grundsätzlich ist er dann 1577 von dem Dominikaner Bartholomäus de Medina vertreten und hierauf alsbald von den Theologen anderer Orden angenommen worden, zuletzt und allgemein auch erst seit 1598 von den Jesuiten. Es verdient jedoch bemerkt zu werden, daß noch der General Aquaviva und der berühmteste Theologe des Ordens, Bellarmin, von der neuen Lehre nichts wissen wollten. Endlich was Pascal in dem berühmten 7. Briefe über die grande méthode de diriger l'intention ausführt, beruht zum guten Teil auf einem Mißverständnis. Aus einer Anweisung für das beichtväterliche Frageverfahren nach einer strafbaren Tat, wonach der Beichtvater unter anderem feststellen soll, ob der Pönitent sein Absehen direkt auf die betreffende Tat, also z. B. die Tötung seines Gegners im Duelle, oder auf einen sittlich erlaubten anderen Zweck, also z. B. die Verteidigung seiner Ehre gerichtet hatte, macht er eine Anweisung für die Beratung der Beichtkinder vor einer solchen Übertretung, wodurch der Beichtvater es denselben ermöglicht haben soll, mit gutem Gewissen fast jede strafbare Handlung zu begehen. Weiter übersieht er auch in diesem Falle daß

dieses Frageverfahren schon von Thomas von Aquino empfohlen und schon seit dem Hochmittelalter von den Kasuisten fleißig geübt worden ist. Es ist ihm aber zuzugeben, daß aus demselben sich da, wo der Beichtvater zugleich als Seelenleiter funktionierte, das, was er Absichtslenkung nennt, entwickeln konnte. Es konnte in der Tat z. B. vorkommen, daß ein Duellant vor dem Duell bei seinem Beichtvater sich Rats erholte und dann von diesem in der geschilderten Weise instruiert wurde, „seine Absicht zu lenken". Ebenso unbegründet ist die Behauptung, daß die Jesuiten die Urheber des sog. Laxismus und des Attritionismus seien. Der Attritionismus oder die Lehre, daß schon die Furcht vor den Höllenstrafen, ja schon die Angst vor den üblen irdischen Folgen der Sünde als eine gültige Reue zu betrachten sei, ist bereits im Spätmittelalter vertreten worden, auch der Laxismus, d. i. die Neigung, nur die mit voller Überlegung unter erschwerenden Umständen begangene Übertretung eines wichtigen göttlichen oder kirchlichen Gebotes als Todsünde zu betrachten und die Sünden der Gläubigen so milde als nur möglich zu beurteilen und zu ahnden, findet sich schon damals. Er ist dann im 16. Jahrhundert geradezu allgemein geworden, erstlich weil die katholischen Theologen sich berufen fühlten, auch in diesem Stücke möglichst den Gegensatz gegen die Protestanten zu betonen, die den Unterschied zwischen läßlicher und Todsünde überhaupt leugneten und die strengste Beurteilung aller Sünden forderten (Präzisismus und Puritanismus), und zweitens, weil es ihnen, wie Loyola, vor allem nötig erschien, den Leuten wieder Lust zur Beicht zu machen und sie daher im Beichtstuhle möglichst milde zu behandeln, damit sie nicht etwa ihre Reue wieder bereuten und für immer die Neigung verlören, sich dauernd der Leitung des Beichtvaters anzuvertrauen. Auch sind die Jesuiten nicht, wie Pascal behauptet, die laxesten der Laxisten gewesen. Sie wurden auch in dieser Beziehung vielmehr von dem Theatiner Diana und dem Zisterzienser Johann Caramuel y Lobkowitz († 1682), die er doch recht genau kannte, bei weitem übertroffen. Was ergibt sich aus alledem? Pascals J'accuse richtet sich tatsächlich nicht gegen die Jesuiten, sondern gegen die ganze katholische Moraltheologie der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Eine besondere jesuitische Moraltheologie hat es damals nicht gegeben, geschweige denn eine besondere Jesuitenmoral. Als Kritik der jesuitischen Moraltheologie sind die Provinzialbriefe somit im Grunde verfehlt. Als Kritik der gemein-katholischen Moraltheologie jener Zeit haben sie dagegen bleibenden Wert. Die Gebrechen und Gefahren dieser Theologie hat Pascal mit sicherem Blick erkannt und ans Licht gestellt. Aber das hat doch auch auf die zuständigen kirchlichen Kreise Eindruck gemacht. Die bekannten Dekrete Papst Alexanders VII. vom 24. Sept. 1665, 18. März 1666, 5. Mai 1667 gegen den Attritionismus und 45 laxe moraltheologische Sätze und die Dekrete Innocenz' XI. vom 2 März 1679 und 26. Juli 1680 gegen weitere 65 anstößige Sätze und den Probabilismus wären kaum erschienen, wenn Pascal nicht die ernster denkenden Bischöfe, insbesondere in Belgien, durch seine Anklagen in heilsame Unruhe versetzt hätte. — Aber hat dann nicht der Orden vielleicht erst nach 1656 noch eine eigene Moraltheologie und Moral entwickelt? Anno 1656 erteilte Papst Alexander VII. den Dominikanern den Rat, den Probabilismus aufzugeben. Die Dominikaner leisteten diesem Rat

auch Folge. Ja, sie begannen jetzt schon den Probabilismus zum Teil zu bekämpfen. Bei den Jesuiten suchte erst Papst Innocenz XI. eine ähnliche Frontänderung durchzusetzen. Am 26. Juli 1680, befahl er dem General Paul Oliva, seinen Untergebenen nicht mehr zu gestatten, zugunsten der minder probabeln Meinung zu schreiben und den Probabilismus zu bekämpfen und alle Universitäten des Ordens in diesem Sinne zu verständigen. Gehorchte der General diesem Befehl? Nein! Er machte den päpstlichen Erlaß überhaupt nicht im Orden bekannt. 1687 setzte Innocenz dann die Wahl des Spaniers Thyrsus Gonzalez de Santalla zum General durch. Er hoffte durch diesen eifrigen Antiprobabilisten den Orden unter seinen Willen beugen zu können. Santalla täuschte auch seine Erwartungen nicht. Aber die Jesuiten rebellierten gegen ihren eigenen General, und der General mußte schließlich klein beigeben, weil die Kurie später ihn gänzlich im Stiche ließ. Während die anderen Orden sich mehr und mehr von dem Probabilismus abwandten, wurde derselbe somit bei den Jesuiten zwar nicht rechtlich, aber faktisch jetzt zur Ordensdoktrin, und zwar der Probabilismus in seiner gefährlichsten Gestalt, der sog. laxe Probabilismus, der eine Ansicht schon dann für beifallswürdig erklärt, wenn sie von einem angesehenen Lehrer (doctor gravis, probabilitas extrinseca), also z. B. einem jener zahlreichen jesuitischen Moraltheologen vertreten wird, und jedem Beichtvater die Verpflichtung auferlegt, auch wider seine eigenen Überzeugungen im Sinne einer solchen probabeln Ansicht zu entscheiden, wenn der Pönitent dies von ihm fordert. Aber daraus würde doch noch nicht folgen, daß der Orden nach 1656 eine neue Moraltheologie und Moral entwickelt hätte. Läßt sich dafür ein Beweis erbringen? Man hat bisweilen die Lehre von der philosophischen Sünde als einen solchen betrachtet; denn dieselbe sei erst 1666 im Orden aufgetaucht. Allein sie ist nachweislich schon vor 1546 in Spanien vorgetragen und schon 1619 und 1659 von den Ordensrevisoren verworfen worden. Am 24. August 1690 wurde sie hierauf auch von der Kurie verworfen. Vielleicht hat dann aber der Orden in jener Zeit zuerst den viel erörterten Grundsatz aufgestellt, der Zweck heiligt das Mittel, den Pascal noch nicht kannte? Dieser Grundsatz wird allerdings seit dem ersten Viertel des 19. Jahrhunderts in der antijesuitischen Literatur den Jesuiten konstant zugeschrieben, aber doch erst seit dem ersten Viertel des 19. Jahrunderts. Man hat nun zwar eifrig in den jesuitischen Moraltheologien nach ihm gesucht. Aber man hat ihn weder bei den Autoren gefunden, die schon Pascal benutzt hat, noch auch bei denen, die ihm nicht vorgelegen haben. Hätte man beachtet, daß jene Autoren ihre Moralprinzipien, sofern sie solche überhaupt aufstellen, immer aus der Bibel oder aus dem Naturrecht gewinnen, dann hätte man wohl diese Mühe sich erspart. Denn aus der Bibel und dem Naturrecht konnten sie einen solchen Satz nie ableiten, wohl aber den entgegengesetzten Satz: man darf um eines guten Zweckes willen niemals etwas Böses tun (Röm. 3, 6), der sich denn auch in der Tat öfter bei ihnen findet. Der angebliche Grundsatz gehört somit zu den sog. „Jesuitenfabeln", und das einzige, was heute noch einer Untersuchung bedarf, ist die Frage: wie ist diese Fabel entstanden? [1])

1) R. Eucken in Beiträge zur Einleitung in die Gesch. der Philosophie

Aber wenn der Orden im 18. Jahrhundert eine bestimmte Richtung in der Moraltheologie vertrat, so vertrat er doch auch damals diese Richtung nicht allein. Eine spezifisch jesuitische Moraltheologie hat es somit nie gegeben, geschweige denn eine besondere Jesuitenmoral. Aber damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß die Anweisungen, welche die Jesuiten gleich den Theologen anderer Orden den Beichtvätern für die Leitung der Seelen gaben, allgemeine Billigung beanspruchen dürfen. Sie verraten alle das Bestreben, dem Sünder die Beicht möglichst leicht und angenehm zu machen und ihn in den Stand zu setzen, sich äußerlich mit den Geboten Gottes und der Kirche abzufinden, ohne sich ihnen innerlich zu unterwerfen. Das unsittliche Wollen wird in ihnen daher meist für sittlich neutral oder für unschädlich erklärt. Nur das wollüstige Empfinden und Verlangen (delectatio morosa) wird stets als sündig bezeichnet. Diese Ausnahme ist ebenso charakteristisch für die Praxis der jesuitischen Seelenleitung, wie die erstaunliche Nachgiebigkeit der Patres gegen die gemeinmenschliche Neigung, sich nur äußerlich, ja nur scheinbar mit der Moral abzufinden. Man sieht daraus zur Genüge: es kam ihnen nicht in erster Linie darauf an, die Menschen zu bessern und zu bekehren, sondern sie zu bestimmen, sich dauernd ihrer Leitung anzuvertrauen. Dies Ziel haben sie denn auch durch ihre Beichtstuhlpraxis erreicht. Selbst die allerwüstesten und gerissensten Weltmenschen, die nie daran dachten, ein neues Leben anzufangen, ließen sich gerne von ihnen führen, weil sie genau wußten, daß sie dann nichts von ihren schlimmen Gewohnheiten aufzugeben, ja nicht einmal die vielberufene „nächste Gelegenheit zur Sünde" zu meiden brauchten. So leicht und so vergnüglich hatten die guten Väter, wie der Pater Le Moyne 1652 in einem eigenen Buche rühmte, gerade den unverbesserlichen Weltkindern die Frömmigkeit gemacht.

Die Arbeit im Beichtstuhl stand durchaus im Mittelpunkt der pastoralen Tätigkeit des Ordens. Was er sonst in dieser Hinsicht noch leistete, zielt letztlich immer darauf ab, die Leute in den Beicht-

S. 178ff. glaubt: im Anschlusse an eine auch von den protestantischen Philosophieprofessoren beachtete Ausführung des jesuitischen Philosophen Pereira in dem Buche de communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus l. 8 c. 2, Coloniae 1618. Aber dies Buch war zu Beginn des 19. Jahrhunderts völlig verschollen. Sollte es doch ein philosophischer Gelehrter damals gelesen haben, so wäre derselbe als ein ungewöhnlich gründlicher Leser, wie man voraussetzen darf, kaum auf den Gedanken gekommen, aus den fast hyperabstrakten Sätzen, die Eucken in extenso anführt, ein praktisches Moralprinzip zu deduzieren. Die niederen Polemiker aber, in deren Kreisen das Diktum zuerst auftaucht, haben solche Bücher nie gelesen. Ich glaube vielmehr Pascals so viel gelesenes Manifest hat den Anstoß zur Bildung der Legende gegeben. Da legt P. im Eingange von Brief 7 dem Jesuitenpater, den er als Kollokutor einführt, direkt den Satz in den Mund: Nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin. Die Stellen, die Hoensbroech, Der Zweck heiligt das Mittel ³, 1904, anführt, haben keine Beweiskraft.

stuhl zu bringen und sie zu bestimmen, sich der priesterlichen Seelenleitung anzuvertrauen. Damit hat er aber doch der pastoralen Tätigkeit in der ganzen Kirche eine neue Richtung gegeben. Der katholische Priester ist seitdem nicht mehr in erster Linie Meßhalter oder gar Prediger, sondern Beichtvater und Seelenleiter. Aber wie die pastorale Arbeit im ganzen so haben auch ihre einzelnen Zweige durch ihn zum Teil ein anderes Gepräge erhalten, und zwar sind es wie bei der Beicht immer zwei scheinbar einander ausschließende Interessen, von denen er sich hierbei leiten läßt: einerseits das Bestreben, die geistliche Arbeit möglichst zu individualisieren, d. i. sie möglichst dem Bildungsstand und den besonderen Bedürfnissen der einzelnen Bevölkerungsschichten anzupassen, anderseits das Bestreben, dieselbe möglichst zu popularisieren, d. i. so zu gestalten, daß dadurch vor allem die Massen erreicht und erfaßt werden. Bei der Wortverkündigung trug er diesem doppelten Interesse erstlich dadurch Rechnung, daß er überall mit großem Eifer sich der religiösen Unterweisung der Kinder annahm. Er führte überall die Christenlehre ein. Meist begnügte er sich dabei freilich, irgendeinen Katechismus den Kindern einzuprägen. In Deutschland war dies in der Regel der „Canisii", d. i. das von Pater Kanis im Auftrage Kaiser Ferdinands I. seit 1554 in mannigfacher Gestalt herausgegebene Lehrbuch, das den lutherischen Katechismus verdrängen sollte und durch seine biblische Färbung und sorgfältige Ausschaltung aller direkten Polemik in der Tat trefflich diese Aufgabe erfüllte. An eine psychologische Bearbeitung des religiösen Unterrichtsstoffes dachten jedoch die Patres damals noch ebensowenig wie die Protestanten. Wohl aber suchten sie durch Veranstaltung von öffentlichen Prüfungen und dramatischen Rezitationen des Katechismus den Ehrgeiz der Kinder und Eltern zu erwecken und zugleich die Schaulust der Massen zu befriedigen. Wie die Christenlehre so machten sie auch die Predigt überall wieder zu einer ständigen Einrichtung und gaben ihr zugleich einen anderen Charakter. Vor allem lehrten sie durch ihr Beispiel die Prediger wieder kurz, einfach und volkstümlich reden und als ihre Hauptaufgabe, wie Loyola es gefordert hatte (S. 41), die „Besserung der Sitten" betrachten. Aber in einem wichtigen Punkte, der Loyola besonders am Herzen gelegen hatte, hielten sie seine Anweisungen doch nicht für ganz durchführbar: wo die Kirche es mit Ketzern zu tun habe, meinten sie, sei der Prediger unter Umständen verpflichtet, theologische Streitfragen auf der Kanzel zu er-

örtern. Sie übten daher selber trotz Loyolas ausdrücklichem Verbot fleißig die Kontroverspredigt. Ja nicht wenige von ihnen, wie z. B. der Tiroler Georg Scherer († 1605), der Franzose Edmund Auger († 1591), der Pole Piotr Paweski Skarga († 1612), der Ungar Pazmany predigten monatelang nur über die „Kontroversen" und verdankten diesen Predigten vor allem den Ruhm, den sie als Kanzelredner genossen. Wichtiger war, daß sie auch die Predigt bis zu einem gewissen Grade zu individualisieren suchten, indem sie die Sitte der Standespredigt einführten. Lainez hielt schon 1554 in Genua vor den Kaufleuten einen ganzen Predigtzyklus über die Kontrakte, d. i. über Wechsel- und Handelsrecht. Andere Patres arbeiteten in derselben Weise unter den Verbrechern auf den Galeeren, unter den Dirnen in den Marthahäusern, unter den Bauern und in den Dörfern, unter den Soldaten in den Feldlagern, und alle bemühten sich dabei nicht nur dem Geschmack, sondern auch den besonderen Bedürfnissen ihres jeweiligen Publikums möglichst Rechnung zu tragen. Das Allerbedeutsamste aber, was die Patres auf diesem Gebiete leisteten, war die Begründung der sogenannten Volksmissionen. Schon vor der Bestätigung des Ordens hatten Loyolas Jünger in Padua, Ferrara, Siena, Bologna und später auch in Parma mit Erfolg versucht, durch intensive geistliche Arbeit aller Art, vor allem aber durch Christenlehre, Straßenpredigt, Beichthören in etlichen Monaten die Bevölkerung aus ihrer religiösen Lethargie aufzurütteln. In ähnlicher Weise hatte dann seit Februar 1553 Peter Kanis in der Umgegend von Wien gewirkt. Aber systematisch gepflegt und ausgebildet wurde diese Art Arbeit erst von Aquaviva. Er verpflichtete dazu insbesondere die Professen und schuf dafür 1599 eine besondere Organisation, die sogenannten Residenzen: es waren das immer nur aus 8 Personen, 2 Laienbrüdern und 6 Patres bestehende zeitweilige Niederlassungen, die leicht an einen andern Ort verlegt werden konnten. Von den 6 Patres sollten immer 4 zu zweien die umliegenden Orte bereisen und seelsorgerlich bearbeiten. — Wie die Wortverkündigung, so suchte der Orden auch das religiöse Gemeinschaftsleben zum Teil durch neue Mittel wieder zu beleben. Die mittelalterlichen Bruderschaften hatten meist nur einmal im Monat sich versammelt und daher in der Regel nur einen geringen Einfluß auf die Lebensführung ihrer Mitglieder ausüben können. Die Jesuiten richteten erstlich in den marianischen Kongregationen, die sie überall

nach dem Vorbilde der marianischen Schülervereine schufen, allwöchentliche Zusammenkünfte ein, und zweitens führten sie in dem religiösen Vereinswesen das Prinzip der ständischen Gliederung durch. Sie gründeten nicht nur marianische Kongregationen für große Schüler, kleine Schüler und Studenten, sondern auch für Edelleute, Bürger, Bauern, Handwerker, Handwerkergesellen, Lehrjungen, Soldaten, Geistliche, Junggesellen, Frauen und Mädchen. Man bemerkt auch hier das Bestreben, die Religionspflege möglichst zu individualisieren, aber damit verband sich keineswegs die Absicht, die Religion selbst zu individualisieren. Die Väter suchten vielmehr überall nur eine ganz bestimmte Art von Frömmigkeit zu verbreiten und zwar eine Frömmigkeit, die etwas ausgesprochen Äußerliches und Demonstratives an sich hatte. Das Rosenkranzgebet, die Wallfahrten, die Prozessionen, die Heiligen- und Reliquienverehrung wurden immer besonders von ihnen gepflegt und betont und die letztere zugleich durch Erhebung zahlreicher neuer Heiligen und Reliquien, insbesondere der neuen Heiligen aus der Gesellschaft Jesu, Loyola, Javier, Aloisius Gonzaga, durch Entdeckung vieler neuer Gnadenstätten, durch Aufstellung zahlreicher neuer Altäre, Bilder und Statuen und durch Einführung einer Menge neuer Spezialkulte, insbesondere des Herzjesukultes, des Josephkultes und neuer Arten des Marienkultes, wie z. B. der Maiandacht, aufs stärkste gesteigert. Auch in der gewaltigen Vermehrung das äußeren Pompes der Gottesdienste, der Wiederbelebung der Selbstgeißelung und der Geißlerprozessionen, der Einbürgerung eines neuen spezifisch katholischen Grußes (Gelobt sei Jesus Christus usw.) zeigt sich diese für die jesuitische Religionspflege charakteristische Richtung auf das Äußerliche. „Die Hauptsache im Gesetz" ward freilich hierüber von den Patres kaum je ganz vergessen. Das lehrt schon der Eifer, mit dem sie ihre neuen Vereine zu allerlei Werken der Nächstenliebe zu begeistern und anzuleiten suchten, und ihr Bestreben, möglichst vielen ihrer Pflegebefohlenen die Exerzitien der ersten Woche zu erteilen. Aber das Gesamtergebnis war doch überall, zumal die Patres auch die Buße den Weltkindern so leicht und bequem machten, eine erhebliche Veräußerlichung und Mechanisierung der Frömmigkeit und zugleich wenigstens da, wo vorher der Protestantismus geherrscht hatte, eine gewisse Verdummung der Massen. Daß die Patres Nikolaus Cusan (1627), Adam Tanner (1627), Paul Laymann (1625), Friedrich Spe (1631) gegen die grausamen Formen der Hexenprozesse zu Felde zogen,

ändert nichts an diesem Urteile. Denn auch sie griffen doch nicht den Hexenglauben an, sondern nur die unmenschlichen und aller juristischen Vorsicht hohnsprechenden Formen des Hexenprozesses (daher der Titel cautio criminalis von Spes Schrift). Auch standen sie hiermit in dem Orden so allein, daß Spe seine unstreitig sehr verdienstvolle cautio, in der er sich nicht zuletzt gegen seinen Ordensgenossen del Rio wandte, nur anonym und an einem protestantischen Druckorte herauszugeben wagte. So übertrieben und lächerlich der Jesuitenhaß der späteren Aufklärer anmutet, darin hatten die Nicolai und Genossen unzweifelhaft recht: aufklärend hat der Orden nicht gewirkt. Nur da, wo der volkstümliche Aberglaube völlig das Gepräge des Heidentums trug, wie in den Abruzzen, ist er ihm entgegengetreten. Darin jedoch irrten die Aufklärer, daß sie meinten, die Patres hätten wider ihr besseres Wissen jene primitiven Vorstellungen, Bräuche und Kulte so eifrig gepflegt. Dieser Argwohn ist gänzlich unbegründet. Die Jesuiten waren von der Richtigkeit jener Vorstellungen und dem absoluten Wert jener Bräuche und Kulte so überzeugt, daß sie in Wort und Schrift mit einem wahren Fanatismus sie unermüdlich empfahlen, verteidigten, philosophisch und theologisch zu begründen suchten. Daß sie dabei vereinzelt mit frommem Betrug arbeiteten, widerspricht dem nicht, sondern zeigt nur, wie weit dieser Fanatismus unter Umständen gehen konnte. Denn sie griffen zu solch unlautern Mitteln kaum jemals, wie es im Mittelalter so oft geschah, um sich durch Gründung eines neuen Wallfahrtsortes eine neue Einnahmequelle zu verschaffen, sondern immer nur, um jeden Zweifel an der Wunderkraft der Gottesmutter oder der von ihnen entdeckten neuen Reliquien oder auch an der von ihnen mit Begeisterung verfochtenen Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariä totzuschlagen. Daß diese Vorliebe für die „Religion zweiter Ordnung" ihren Einfluß auf die Massen ungeheuer vermehrte, ist nicht zu bezweifeln. Aber sie pflegten doch nicht nur die Religion zweiter Ordnung, sondern auch die beiden höheren Formen katholischer Frömmigkeit, die das Mittelalter schon kennt: die Kultusmystik und die alte Gottesmystik, jedoch nicht ohne beide charakteristisch zu verändern. Gefühle, die nicht zur Tat werden können, hatten in ihren Augen keinen oder nur einen sehr geringen Wert. Daher bekämpften sie ebenso energisch die pantheisierende wie die quietistische Mystik und suchten die Frommen daran zu gewöhnen, die mystischen

Exerzitien nur als Exerzitien, d. i. nur als Mittel zur Reinigung der Seele von „unordentlichen Affekten" und zur Neuordnung ihrer Lebensführung zu betrachten, wie es Loyola in den geistlichen Exerzitien in vorbildlicher Weise ihnen vorgemacht hatte. Der Kultusmystik aber gaben sie dadurch einen anderen Charakter, daß sie erstlich die sog. Maktations- und Mortifikationstheorie (Destruktionstheorie) einbürgerten, d. i. die Anschauung, daß in der Messe Christus wirklich und wahrhaftig noch einmal geschlachtet werde und dies Opfer seinen Höhepunkt dann erreiche, wenn der Priester Brot und Wein genieße, und zweitens dadurch, daß sie nach Kräften seit 1675 den schon im Mittelalter entstandenen Herzjesukult beförderten und ausbildeten und damit der Andacht ein neues Objekt darboten, an dem sie leichter sich entzünden und haften konnte als an der Hostie. Auch hierin zeigt sich deutlich das Streben nach Versinnlichung der Frömmigkeit. Man darf daher wohl behaupten: während der Orden das alte kurialistische Dogma, das Recht und das Handeln der Kirche möglichst zu spiritualisieren suchte, bekundet sich in seiner Religionspflege durchweg die Tendenz, die Frömmigkeit gleichsam zu materialisieren. So trug er einerseits den Instinkten der Massen Rechnung und erleichterte anderseits der Kirche die Anpassung an die politische und soziale Verfassung der modernen Welt, ohne sie doch zu nötigen, das mittelalterliche Ideal der kirchlich geleiteten Kultur aufzugeben. Diese Spiritualisierung tritt unverkennbar auch in der Art zu Tage, wie er den Kampf gegen die Ketzerei führte. Die mittelalterliche Kirche hatte die Ketzer mit Feuer und Schwert vernichtet. In der Theorie erkannte auch er diese alte gewalttätige Methode durchaus als berechtigt an. Aber in praxi zog er doch die sanfteren Methoden der Überredung, des moralischen und pädagogischen Zwanges vor. Er drängte nicht, wie einst die Dominikaner, zu blutigen Verfolgungen oder gar zu Ketzerkreuzzügen. Er befürwortete höchstens die Entrechtung und Vertreibung der Ketzer, aber meist auch nur der Ketzerführer und ihrer besonders hartnäckigen Anhänger. Es entspricht dem nur, daß er es in der Regel ablehnte, in den Dienst der Inquisition zu treten, weil diese „Art Arbeit nicht für ihn passe". So roh seine Kampfesweise, insbesondere seine aller Ethik hohnsprechenden Methoden der Polemik, den Menschen von heute erscheint, im Vergleiche zu den grausamen Methoden des Hochmittelalters bedeutete sie unstreitig einen Fortschritt. Größere Erfolge erzielte er

freilich damit nur da, wo die weltliche Obrigkeit ihm mit ihren Machtmitteln sekundierte. Wo er im Kampfe gegen sie oder die maßgebenden Kreise der Nation auf geistliche Eroberungen ausging, wie in Schweden, Schottland und England, da konnte er höchstens, wie z. B. in England, die Reste der katholischen Kirche vor dem Untergang retten, aber nie viele neue Seelen für das Imperium des Papstes gewinnen.

Aber die Gesellschaft hat auch außerhalb Europas in den heidnischen Ländern ein gewaltiges Stück Arbeit geleistet. Hat sie auch auf diesem Arbeitsgebiete sich neue Ziele gesetzt und neue Methoden begründet? — Der erste und nach dem Urteile der katholischen Welt auch der größte ihrer Missionare, Franz de Jassu y Javier, macht auf den ersten Blick durchaus nicht den Eindruck eines Neuerers. Er arbeitete, als er am 6. Mai 1542 nach mehr als einjähriger Reise zu Goa in Portugiesisch-Ostindien in die dortige schon längst im Gange befindliche Mission eintrat, zunächst ganz in der üblichen Weise weiter. Massenbekehrung, nicht Einzelbekehrung das war auch seine Losung. Wenn die Heiden den Katechismus Loyolas (vgl. S. 41), den er in alle Sprachen, mit denen er es zu tun bekam, sofort übersetzen ließ, auswendig gelernt hatten und sich bereit erklärten, die zwölf Glaubensartikel anzuerkennen, dann taufte er sie oft gleich zu Hunderten, bis ihm die Stimme versagte und der Arm lahm zu werden drohte. Von einer Missionspredigt war höchstens insofern die Rede, als er, soweit seine sehr geringen Sprachkenntnisse das erlaubten, mit aller Kraft die Schrecken der Hölle auszumalen suchte, deren Eingänge er in den Vulkanen der Molukken unmittelbar vor Augen zu haben glaubte. Namentlich aber taufte er überall, wo er dazu Gelegenheit fand, im Sterben liegende Kinder. Das haben ihm dann alle jesuitischen Missionare nachgemacht, nicht um mit großen Taufziffern zu paradieren, sondern um möglichst viel Seelen noch in letzter Stunde dem Teufel abzujagen und für den Himmel zu retten. Auch darin folgte Javier dem Beispiele seiner Vorgänger, daß er unbedenklich für seine Arbeit nicht nur den Schutz, sondern auch die Hilfe der weltlichen Gewalt in Anspruch nahm. Er forderte, daß der König von Portugal alle Kolonialbeamten, die sich die Ausbreitung des Glaubens nicht angelegen sein ließen, mit Konfiskation ihrer Güter und langer Kerkerhaft bestrafe, daß der portugiesische Vizekönig die dem Christentum feindlich gesinnten indischen Fürsten mit

Krieg überziehe, ja daß die portugiesische Flotte, um dem Ansehen des Islam einen tötlichen Stoß zu versetzen, die arabische Küste anlaufe und Mekka zusammenschieße. All das ist echt mittelalterlich. Aber neu und ganz den Idealen und Methoden Loyolas entsprechend ist das schon bei ihm immer wieder hervortretende Bestreben, „den Heiden alles zu sein, um sie alle zu gewinnen". Dies Bestreben bekundet sich deutlich schon in dem höchst sinnreichen Verfahren, daß er einschlug, als es sich darum handelte, die im Geschwindschritt seit Ende 1542 von ihm bekehrten Perlenfischer östlich von Kap Komorin kirchlich zu organisieren. Er schuf nicht sogleich, wie die Portugiesen, Gemeinden nach europäischem Vorbilde, sondern begnügte sich, in jedem Dorfe einen der Neubekehrten als Kanakpaten anzustellen. Dieser „Pate" sollte dann Sonn- und Festtags die Leute versammeln, um sie den Glauben singen zu lassen, und außerdem die etwa vorkommenden Taufen und Eheschließungen vollziehen. Wo es ihm möglich war, wie z. B. in den 1544 von ihm bekehrten Fischerdörfern an der Küste von Travankore, sorgte er aber auch für christliche Schulen und die Anstellung eingeborener Priester. Wie diese Maßnahmen so zeigen auch die höchst verständigen und umsichtigen Instruktionen, die er seinen Mitarbeitern gab, daß er in seiner Art ein ebenso großes Organisationstalent war wie Loyola. Wichtiger war indes, daß er als echter Schüler seines Meisters auch sein persönliches Auftreten und Verhalten immer möglichst der Eigenart der Leute anzupassen suchte, die er zu gewinnen trachtete. Als er sich am 14. April 1549 in Goa mit dem japanischen Samurai Anjiro, den er im Juli 1547 in Malakka kennen gelernt und inzwischen bekehrt und getauft hatte, einschiffte, um nach Japan zu gehen, nahm er sich schon unterwegs vor, daselbst, um das Volk für sich zu gewinnen, gleich den buddhistischen Bonzen, aller Fleisch- und Fischkost und allen geistigen Getränken zu entsagen. Das führte er dann auch, als er am 15. August 1549 in Kagoshima auf Kiusiu gelandet war, mit größter Strenge durch. Daß die Bonzen ihr Gelübde so wenig treu beobachteten, bestimmte ihn nur, sich noch härter zu kasteien, damit das Volk sähe, wieviel ernster er es mit dem Gesetze Gottes nehme. Der erwünschte Erfolg blieb nicht aus. Aber er erkannte bald, daß das nicht ausreiche, um an die Kreise der Macht und Bildung, deren Gunst für den weiteren Fortschritt seines Werkes von ausschlaggebender Bedeutung war, heranzukommen. Ihnen konnte er nur imponieren, wenn er ihnen

auch weltliche Vorteile in Aussicht stellte und als eine Art weltlicher Machthaber entgegentrat und zugleich sich ihnen an Bildung überlegen erwies. Daher bemühte er sich schon in Kagoshima, etwas für die Belebung des portugiesisch-japanischen Handelsverkehrs zu tun. Als dann in Hirado der Schiffsverkehr eröffnet wurde, benutzte er im September 1550 diese Gelegenheit sofort, um von dem dortigen Daymio die Erlaubnis zur christlichen Predigt zu erlangen. Von dort wanderte er mitten im Winter nach Miyako (Kyoto), dem Sitz des Mikado. Aber die Hoffnung, diesen begrüßen und gewinnen zu können, schlug fehl. Gleichwohl war die Reise insofern nicht ohne Nutzen für die Mission, als Javier nunmehr sich darüber klar wurde, daß der Mikado so gut wie nichts zu sagen habe und daß der Orden daher vor allem die mächtigen Lehnfürsten, die Daymios, für sich interessieren müsse. In dieser Erkenntnis entschloß er sich nach seiner Rückkehr aus Miyako, etwa im April 1551, die für den Mikado bestimmten Briefe und Geschenke des Vizekönigs von Indien, „eine Spieldose, eine Uhr, die Tag und Nacht genau zwölfmal schlug, eine Brille, durch die ein alter Mann genau so wie ein junger sehen konnte", usw. dem Daymio von Yamaguchi zu überreichen, was diesen denn auch dazu bewog, sofort in einem öffentlich angeschlagenen Edikt die Predigt des Gesetzes Gottes freizugeben. Auch in Funai zog er es im Herbst 1551 vor, vor dem Daymio nicht als Bettler zu erscheinen, sondern in weißem Chorhemd und kostbarer Stola, ja er ließ es zu, daß ihn die portugiesischen Kaufleute mit ihrer ganzen Dienerschaft in großem Aufzuge zu der Audienz begleiteten. Der Daymio Otomo Yoshisige zweifelte danach nicht, daß die „Bateren" (Patres) bei den Portugiesen besonders viel vermöchten. Er wandte ihnen daher sogleich seine Gunst zu, so daß sie in seinem kleinen Staate binnen kurzem rascher als an irgendeinem anderen Orte Japans vorankamen. Aber über diesen Äußerlichkeiten verlor Javier doch nie die schwierigere und wichtigere Aufgabe aus dem Auge, sich innerlich soweit als möglich der Eigenart des fremden Volkes anzupassen. Er sah ein, daß der Missionar, um die gebildeten Japaner zu gewinnen, vor allem ein scharfer Denker und Dialektiker und ein unermüdlicher und allezeit schlagfertiger Disputator sein müsse, und er bemühte sich redlich, auch in dieser Beziehung, soweit seine geringe Kenntnis der Sprache dies zuließ, Tag und Nacht seinen Mann zu stehen. Auch darüber wurde er sich schon klar, daß kein Missionar in

Japan auf nachhaltigen Erfolg rechnen könne, wenn er sich nicht die chinesische Bildung vollständig aneigne. Als er sich am 21. November 1551 in Bungo wieder nach Ostindien einschiffte, war er daher schon entschlossen, nach China zu gehen. Er hoffte, auch dort als portugiesischer Gesandter sich Eingang verschaffen zu können. Aber Dom Alvarez Silva, der Gouverneur von Malakka, war nicht geneigt den einträglichen Handelsverkehr mit China durch ein solches Experiment zu gefährden und belegte daher Javiers Schiff mit Embargo. So gelangte er nur als Privatmann endlich im Oktober 1552 nach der Insel Sanshan bei Macao, dem portugiesisch-chinesischen Handelsplatz im Golfe von Kanton. Durch ansehnliche Bestechungen glaubte er von hier aus doch noch Einlaß in das Reich der Mitte erlangen zu können. Aber mitten in diesen Vorbereitungen ereilte ihn am 2. Dezember der Tod. In einem elenden Schuppen fanden portugiesische Kaufleute den Sterbenden und begruben ihn hierauf rasch im Sande des Gestades. So endete sein Leben scheinbar mit einem Fehlschlag, aber auf seinen Ertrag hin angesehen war es, obgleich es nur 46 Jahre gewährt hatte, doch kein Fehlschlag, sondern der größte Triumph, den Loyola der menschlichen Gebrechlichkeit abgerungen hat. Durch diesen Jünger, der ihm die allergrößte Mühe gemacht hatte, hat er auch der jesuitischen Mission den entschlossenen Willen zum Siege eingehaucht, der sie fortan durch alle Weltteile begleitet hat. Das „Weiter! Weiter!" (amplius) Javiers ist gewissermaßen ihre Losung geworden. Bei Javier selbst äußerte sich dieser Siegeswille freilich noch in einer fast nervös anmutenden Ruhelosigkeit. Er hält es nirgends lange aus. Er muß immer bald wieder weiter. Die $10\frac{3}{4}$ Jahre seiner Missionszeit hat er sicher zum größten Teil auf Reisen zugebracht. Geduldige, zähe, gründliche Arbeit an einem Platze — darin unterscheidet er sich von Loyola — das war gar nicht seine Sache. Er lernte weder richtig Tamulisch, noch richtig Malayisch, noch richtig Japanisch, noch richtig Chinesisch. Er bemühte sich weder um eine genaue Kenntnis der indischen noch der malayischen, noch der ostasiatischen Religion und Kultur und unterschätzte daher überall die gewaltigen Schwierigkeiten, welche die Mission in diesen uralten Kulturkreisen zu überwinden hat. Er wirkte überall nur wie ein Meteor, aber er enthüllte damit blitzartig doch zugleich vor den staunenden Augen seiner Ordensbrüder das ganze ungeheure Arbeitsfeld, das in Süd- und Ostasien ihrer harrte, und deutete ihnen, allerdings nur in

großen allgemeinen Umrissen, auch schon die Wege und Methoden an, die sie bei der Arbeit im einzelnen einschlagen sollten. Aber am hinreißendsten wirkte doch auf sie, auch durch den in allen Farben erstrahlenden Schleier hindurch, mit dem die Legende alsogleich sein Bild umspann, der Eindruck seiner Persönlichkeit, der große heroische Zug, der durch sein ganzes Leben und Wesen ging, die restlose Hingabe an die Sache, die keine Sorge um die eigene Person, keine Eifersucht und Herrschsucht kannte, und der großartige Wagemut, der in immer neuen Taten das Bekenntnis bekräftigte: „ich fürchte Gott, sonst nichts in der Welt".

Aber freilich ihm nachzuarbeiten war sehr schwer; denn er hatte überall nur Anfänge hinterlassen, und es fehlte nicht nur an Männern, die ihn hätten ersetzen können, sondern an Männern überhaupt. Allein allmählich kam man doch vorwärts, insbesondere in Japan. Hier fand der von Javier bestellte Superior Cosmo de Torres schon 1552 in Yamaguchi einen neuen Weg, das Bekehrungswerk rascher in Gang zu bringen. Er verkündete den Fürsten und dem Volke, daß die Priester des Westens nur gekommen seien, „das Gesetz des Buddha zur Entwicklung zu bringen". Des zum Zeugnis rasierten sich die „Bateren", ehe sie ihre Arbeit an einem neuen Orte aufnahmen, bisweilen erst vollständig den Kopf und das Gesicht, um auch äußerlich als Bonzen zu erscheinen, „die in ihrer Sekte den Doktor gemacht haben". Vor allem aber sorgten sie bei der Einrichtung ihrer Gottesdienste dafür, daß „der von der buddhistischen Landesreligion Übertretende nichts aufzugeben hatte, was ihm die neue Religion nicht sogleich zwiefältig und besser dargeboten hätte". Indes diese „Akkomodationen" betrafen doch nur Äußerlichkeiten, wie z. B. die Ausgestaltung der Weihnachts-, Passions- und Osterfeier zu Schauspielen nach Art der in Japan seit alter Zeit mit den Götterfesten verbundenen Theaterspiele. Sie berührten nicht das Wesen, ja nicht einmal die feststehenden Grundformen der kirchlichen Verkündigung und Sitte. Hiebei wurde vielmehr der Unterschied von dem „Götzendienst" stets aufs kräftigste betont und auch durch reichlichen Unterricht, durch Übersetzung nicht nur der Liturgie und einzelner Heiligenleben, sondern auch einzelner Teile der Bibel und eines Abrisses der biblischen Geschichte ins Japanische dafür gesorgt, daß die Japaner sich dieses Unterschiedes sehr bald und sehr genau bewußt wurden. Was die Bateren den Japanern boten, war somit nicht ein buddhisiertes, sondern ein der japanischen Geistesart und Sitte nach Möglichkeit angepaßtes Christentum. Durch jene Akkomodationen wollten sie nur erreichen und erreichten sie tatsächlich auch nur, daß das Volk und seine Führer sich herbeiließen, auf sie zu hören, hie und da wohl auch, daß die Fürsten die Predigt des neuen Gesetzes freigaben, und endlich, daß die Neugetauften sich rascher in den neuen Glauben einlebten. Bekehrt wurde jedoch dadurch niemand. Bekehrt wurden die ersten Getreuen überall durch die Predigt oder durch den Anblick der Menschenliebe und des untadeligen Wandels der Bateren oder auch durch die Erfolge ihrer Medizinkunst und die vielen wunderbaren Heilungen, die sie mittels geweihten Wassers und

Brotes zustande brachten, die Tausende und Zehntausende aber, die ihnen seit 1563 folgten, meist durch den von den Patres nicht gezügelten, sondern im Gegenteil kräftig angestachelten Proselytencifer der christlichen Daymios, die in der Regel alsbald die Bonzen vertrieben, die Tempel zerstörten und ihre Untertanen einfach zwangen, Christen zu werden. Die Akkomodation, die für das Verhalten der Väter in Japan charakteristisch ist, liegt, wie schon diese echt japanische Übersetzung des Grundsatzes cujus regio, ejus religio zeigt, nicht auf religiösem, sondern auf politischem Gebiete. Sie bestand in dem tätigen Anteil, den sie als Seelenleiter der christlichen Daymios und Samurai an den inneren Kämpfen nahmen, von deren Lärm damals ganz Japan widerhallte, und in der energischen Förderung des portugiesisch-japanischen Handelsverkehrs, durch die sie sich auch den ihnen nicht freundlich gesinnten Machthabern unentbehrlich machten. 1577 hatten sie, obwohl sie nie mehr als 18 Köpfe zählten, insbesondere auf Kiusiu, schon mehr als 100000 Neuchristen gesammelt. Als dann Alexander Valignani 1579—1581 als Visitator die Zahl der Arbeiter auf 68 und die Zahl der Kirchen auf etwa 200 erhöhte, in der 1579 eigens für die Patres gegründeten neuen Stadt Nagasaki ein Kolleg eröffnete und, um den Eingeborenen den Eintritt in den Klerus und in den Orden zu ermöglichen, in Miyako und Arima Seminare und in Usuki bei Funai ein Noviziat stiftete, stieg die Zahl der Christen rasch auf 150000 (Ende 1581) und 200000 Köpfe (Ende 1587). Allein je mehr der Einfluß der Patres auf die Daymios und Samurai zunahm, um so unbequemer wurden sie dem neuen Herrn Japans, dem Usurpator Hideyoshi, der seit 1582 mit Energie und Geschick die Einheit des Reiches wiederhergestellt hatte. Am 25. Juli 1587 befahl er ihnen plötzlich, binnen 20 Tagen Japan zu verlassen, und verbot den Daymios, sich fürder zu ihrem Gesetze zu bekennen. Auf der Hauptinsel mußten danach die Jesuiten fürs erste die Arbeit einstellen, aber auf Kiusiu setzten sie dieselbe im Vertrauen auf ihre mächtigen Freunde unter den Daymios mit Glück fort. 1595/96 gab es in Japan trotz des Ediktes 5 Ordenshäuser und 15 Residenzen mit 137 Patres und 660 eingeborenen Seminaristen und an 300000 eingeborene Christen, darunter mehr als ein halbes Dutzend zum Teil sehr angesehene Daymios. Inzwischen hatten sich trotz des päpstlichen Verbotes auch spanische Franziskaner nach Japan gewagt und trotz des Ediktes von 1587 in Miyako ganz öffentlich eine Kirche und in Osaka sogar ein Kloster aufgetan. Der Eindruck dieser Torheit wurde noch erhöht durch die törichte Behauptung eines spanischen Piloten, daß der katholische König, wenn er ein neues Land erobern wolle, erst einige Mönche dahin sende, um das Volk zu bekehren. Danach glaubte Hideyoshi endlich einmal ein Exempel statuieren zu müssen. Am 5. Februar 1597 ließ er in Nagasaki 6 von den unklugen Franziskanern, 17 Christen und 3 Jesuiten japanischer Nationalität nach ausgesuchten Martern kreuzigen. In dem Kampfe, der sich nach seinem Tode (15. Sept. 1598) um die Herrschaft entspann, nahmen die mächtigsten Freunde der Jesuiten, wie diese später behaupteten, wider ihren ausdrücklichen Rat gegen den aussichtsreichsten Bewerber, den Fürsten Iyeyasu von Tokio, Partei. Der entscheidende Sieg Iyeyasus (Oktober 1600) bedeutete daher für die Christen eine schwere Niederlage. Aber wie sein Vorgänger, so konnte auch Iyeyasu die „Bateren“ als Dol-

metscher und Makler in dem Verkehr mit den portugiesischen Kaufleuten nicht ganz entbehren. Obwohl für seine Person eifriger Buddhist erwies er ihnen daher anfänglich manche Freundlichkeit, ja er empfing 1606 sogar den Bischof von Japan und 1607 den Vizeprovinzial Paez. Allein es lag ihm sehr daran, das Monopol der Portugiesen zu beseitigen und auch deren Konkurrenten, die Spanier, ins Land zu ziehen, und da spanische Kaufleute ohne spanische Priester und Mönche nicht zu haben waren, so gestattete er schon 1602 auch spanischen Dominikanern, Franziskanern und Augustinereremiten in Japan sich niederzulassen. Das bedeutete eine Bedrohung des religiösen Monopols der Jesuiten, auf welches die Patres ebenso eifersüchtig waren wie die portugiesischen Kaufleute auf ihr Handelsmonopol. Die spanischen Mönche waren aber ebenso begierig dies Monopol zu brechen wie die spanischen Händler das Handelsmonopol der Portugiesen. So entspann sich zwischen den rivalisierenden Orden ein sehr unerbaulicher Kleinkrieg. Aber es scheint nicht, daß dadurch der Fortschritt der Mission aufgehalten wurde. 1605 berechnete man die Zahl der Gläubigen schon auf 750000, Anfang 1611 auf etwa 1 Million Seelen. In dem wichtigsten Hafen des Reiches, Nagasaki, hatten die Patres geradezu das Heft in der Hand. In der alten, für das geistige Leben des Landes noch immer maßgebenden Reichshauptstadt Miyako eröffnete damals der Pater Spinola eben eine „Akademie der Wissenschaften", und in der neuen Hauptstadt Tokio war man eben daran, eine Residenz zu gründen, um die zahlreichen Mitglieder des hohen und niederen Adels, die am Hofe des Shoguns als Geiseln lebten, für das Gesetz Gottes zu gewinnen. Wenn je, so erschien damals die Hoffnung nicht zu kühn, daß ganz Japan gern oder ungern der Herrschaft des Kreuzes sich unterwerfe. Aber die Sünden der Christen und das Mißtrauen der Heiden ließen diesen Traum nicht zur Wirklichkeit werden. Schon 1612 begann der lange Vernichtungskrieg, der die blühende japanische Kirche in wenigen Jahren vollständig wieder vernichtete.

Erheblich weiter als in Japan gingen die Jesuiten in der Anpassung an die herrschende Religion in China und Indien. In China wurde die Arbeit erst von dem großen Organisator der japanischen Mission, Alexander Valignani, in Angriff genommen. Die Patres, die er zuerst sandte, Ruggiero (1581) und Pazio (1582) gelangten jedoch nur bis Canton. Erst dem dritten, Matteo Ricci aus Macerata, glückte es seit 1583 ins Innere des Reiches vorzudringen. Die nächsten sieben Jahre brachte er in engstem Verkehr mit den buddhistischen Bonzen zu. Während dieser Zeit vertiefte er sich aber schon in die alte klassische Literatur Chinas. Dabei überzeugte er sich nicht nur, daß der Buddhismus gar nicht die herrschende Religion Chinas sei, sondern auch, daß die alte, offizielle Religion des Reiches, zu welcher der Kaiser und die Mandarinen jetzt noch sich bekannten, alle Elemente der angeblichen Urreligion der Menschheit (lex naturae) enthalte, die Gott allen Menschen ins Herz geschrieben

und dann zu mehrerer Sicherheit noch einmal in den Zehn Geboten verkündet habe: den Glauben an den einen Gott, die goldene Regel der vernünftigen Moral: Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu, und sogar, wenn auch nicht so deutlich, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und an ein göttliches Gericht über Gute und Böse. Es schien ihm ferner, daß der große Meister der Gelehrten, Kung (Kung-tse), als Philosoph den heidnischen Philosophen Europas, Plato, Aristoteles, Cicero usw., kaum nachstehe, ja ihnen in vieler Beziehung überlegen sei und daß jene offizielle und eigentliche Religion Chinas im Laufe der Jahrtausende nie durch so monströse Mißbildungen und Irrtümer befleckt worden sei wie die griechische und römische Religion. Kurz, er erhielt einen so überwältigenden Eindruck von jener uralten Literatur, daß er meinte in ihr geradezu die göttliche Uroffenbarung oder die natürliche Theologie entdeckt zu haben, die im System des Thomas von Aquino den Unterbau für die übernatürlichen Dogmen der Kirche bildet, und zu behaupten wagte: in China haben die Leute schon seit 4000 Jahren selig werden können; denn wer nach den Geboten jener Urreligion lebt, dem versagt Gott nach der Lehre der Theologen nicht die besondere Hilfe, die es dem Menschen ermöglicht, das ewige Heil zu erlangen. Daraus schloß er aber weiter, daß die Mission die Religion der Gelehrten und die Philosophie des Kung unter keinen Umständen beseitigen dürfe, sondern nur von späteren Trübungen zu reinigen, also gleichsam auf ihre Urgestalt zurückzuführen und an diese Urreligion dann nach dem Vorgange des Thomas unmittelbar die übernatürlichen Lehren der Kirche anzuschließen habe; denn diese Lehren seien ja tatsächlich nichts anderes als die vernunftnotwendige Ergänzung und Vollendung des Konfuzianismus. Demgemäß betrachtete er es jetzt als seine vornehmste Aufgabe, die Träger der altchinesischen Kultur, die Gelehrten, die Mandarinen und den Kaiser, zu gewinnen. Zu dem Zwecke verwandelte er sich zuvörderst selber äußerlich vollständig in einen chinesischen Gelehrten und verfügte sich dann nach dem Hauptsitz der Gelehrten, Nanking. Dort suchte er sich bei seinen neuen Standesgenossen einzuführen durch Vorträge über Astronomie und Mathematik. Denn diese Wissenschaften standen bei ihnen in allergrößtem Ansehen und gerade in ihnen war er allen Weisen Chinas als Schüler des großen Mathematikers und Astronomen Christoph Clavius unendlich überlegen. Er versäumte aber selbstverständlich nicht,

auch bei diesen Vorträgen gelegentlich religiöse Belehrungen mit einfließen zu lassen. Dabei machte er nun jedoch immer wieder die Wahrnehmung, daß auch die Chinesen, die seinen neuen Lehren sich zugänglich erwiesen, alles, was ihm abgöttisch erschien, aufzugeben bereit waren, ausgenommen die Verehrung des Kung-tse und der Ahnen. Das veranlaßte ihn in den nächsten Jahren, diese Kulte so gründlich wie nur möglich an der Quelle, d. i. vor allem in den chinesischen Klassikern, zu studieren. Er kam dabei zu dem Ergebnis, daß der Chinese von Kung-tse und den Ahnen weder etwas erbitte noch irgendwelche übernatürliche Hilfe erwarte, daß es sich also bei jenen Kulten nicht um Götzendienst handele, sondern nur um eine in religiöse Formen sich kleidende Äußerung der Dankbarkeit gegen den größten, auch von ihm aufs höchste verehrten Weisen Chinas und um eine besondere Methode, die Kinder zu genauer Beobachtung des vierten Gebotes anzuhalten. Obwohl es sicherlich vernünftiger sei, das Geld, das man dabei für Speiseopfer, Kerzen und Räucherwerk verbrauche, zu Almosen an die Armen zu verwenden, könne man somit jene Kulte als „von jeder Abgötterei und wahrscheinlich auch von jedem Aberglauben freie" alte ehrwürdige Staats- und Volksgebräuche dulden. So entschloß er sich denn nach jahrelangem Zögern, den Ahnen- und Kung-tsekult ausdrücklich als erlaubt zu bezeichnen. Nun erst hatte er nach 15jähriger entsagungsvoller Vorarbeit endlich auch als Missionar Erfolge. Nun erst konnte er in Nanking eine Gemeinde sammeln und 1599 sogar eine Kirche weihen. Nachdem er dergestalt in der geistigen Hauptstadt Chinas Fuß gefaßt hatte, schien es ihm nötig, auch in der politischen Hauptstadt des Reiches, in Peking, der Mission eine feste Stellung zu erobern. Dank dem Ruhme, den er als Mathematiker und Astronom sich erworben, gelang es ihm wirklich auch, 1601 bei Kaiser Wan-Li eine Audienz zu erhalten und den Kaiser durch seine weisen Reden und einige in China noch nicht gesehene Merkwürdigkeiten, eine Spieldose und eine Uhr, so für sich einzunehmen, daß er ihm sogleich freien Zutritt zum Palaste und ein Jahrgeld gewährte und den Auftrag gab, eine Karte von China zu entwerfen. Damit war er für ganz China zu einem Wunder und zugleich zu einer Autorität geworden. Er trat daher jetzt auch als Missionar etwas kühner auf. Hatte er in seiner „wahren Lehre von Gott", der ersten christlichen Werbeschrift in chinesischer Sprache, von dem Kreuzestod des Erlösers, der den Chinesen sowohl ein Ärgernis wie eine

Torheit war, gänzlich geschwiegen, so gab er jetzt außer einer ganzen Reihe astronomischer und geographischer Werke eine treffliche Übersetzung der Evangelien und Episteln des Neuen Testaments heraus, in der diese Tatsache nicht verschwiegen war. Freilich hielt er sich für berechtigt, nach dem Beispiel des Apostels Paulus, der in Athen ebenso verfahren sei (Apostelgesch. 17), auch fürder in seiner Verkündigung über jenen anstößigen Punkt hinwegzugehen. Der Erfolg übertraf fast noch seine Erwartungen. Als er am 11. Mai 1611, erst 58 Jahre alt, der übermäßigen Arbeit, die er sich zugemutet, und der Überlast der zweifelhaften geselligen Freuden erlag, die er in Gestalt endloser Besuche und ebenso endloser Mittagessen jahraus jahrein hatte auskosten müssen, bestand in Peking nicht nur eine blühende Gemeinde, sondern auch schon eine marianische Kongregation. Die Berichte, in denen er sein Verfahren gewissenhaft darlegt und mit überströmender Begeisterung seine Entdeckungen in den chinesischen Klassikern schildert, fanden in Europa eine sehr geteilte Aufnahme. Der General Aquaviva wollte nichts von der neuen Methode wissen und auch die Ordensbrüder, die nach seinem Tode als Missionare nach China gesandt wurden — so z. B. der berühmte Pater Adam Schall aus Köln —, traten zum Teil mit dem festen Entschlusse in die Arbeit ein, den viel berufenen Akkomodationen ein Ende zu machen. Aber sobald sie in China heimisch geworden waren, änderten sie ihre Meinung, ja gingen in der Akkomodation noch erheblich weiter als Ricci. Sie verschwiegen nicht nur konstant das Ärgernis des Kreuzes, sondern gestatteten den christlichen Mandarinen auch die vierzehntägigen Opfer in den Götzentempeln weiter zu leiten, falls sie an dem Götzenbild insgeheim ein Kreuz anbrächten und an dieses ihre Gebete richteten; sie erlaubten ihren Gläubigen sogar, was ihnen später besonders verdacht wurde, nach Landesbrauch 30 Prozent Zinsen zu nehmen. Vor allem aber ließen sie sich 1645 bereit finden, die Leitung des sogenannten mathematischen Tribunals in Peking zu übernehmen, d. i. dem Kaiser ständig als Astrologen zu dienen. Denn die Mahnungen und Warnungen, die sie aus dem Laufe der Gestirne ablasen, waren für die Chinesen weit wichtiger, als die von Schall, dem ersten Präsidenten des Tribunals († 15. 8. 1667), und seinen Genossen, noch dazu unter möglichster Schonung der althergebrachten Tagewählerei ins Werk gesetzte Verbesserung des Kalenders. Doch handelten sie auch dabei sicher in gutem Glauben. Denn alle Astronomen huldigten damals mehr oder weni-

ger der Astrologie. In Peking war ihre Gemeinde direkt angeschlossen an das mathematische Tribunal, und ihre dortige Kirche, in der sich auch eine Inschrift zu Ehren des Kung-tse befand, galt offiziell nach ihrer eigenen Angabe als ein „Tempel" zur Erinnerung an die Kalenderverbesserung. Ihre beste Zeit erlebten sie unter dem Mandschukaiser Kang-Hi (1622—1722). Dieser Monarch hörte bei Pater Ferdinand Verbiest († 1688) andächtig Astronomie, Trigonometrie, Geometrie, Arithmetik. Er ließ durch Verbiest in seinem Palaste eine Kanonengießerei errichten, ja nahm ihn als Ratgeber mit in den Krieg, ernannte ihn zum „großen Mann" und erhob ihn samt allen seinen Ahnen nach der bewährten Sitte Chinas in den Adelstand. Eines ähnlich großen Einflusses erfreuten sich nach Verbiests Tode die Patres Pereyra und Thomas. Pereyra wurde mit seinem Ordensbruder Garbillon von dem Kaiser sogar zu politischen Geschäften gebraucht und konnte daher im Verein mit Thomas am 22. März 1692 bei Kang-Hi jenes berühmte Toleranzedikt zugunsten des Christentums durchsetzen, welches den Höhepunkt in der Geschichte der jesuitischen Mission in China bezeichnet.

Riccis Beispiel veranlaßte schon bei seinen Lebzeiten (1606) den vornehmen römischen Pater Roberto de Nobili (geb. 1577) zu Mádura in Südindien einen ähnlichen Versuch zu wagen. Eines Tages verschwand N. in dem Brahmanenquartier der Stadt. Dort legte er das rotgelbe Musselinkleid, den roten Schleier und die Holzsandalen der Sanjassi an. Danach machte er sich aus drei Gold- und zwei Silberfäden eine Brahmanenschnur, klebte sich aus Sandelholzteig auf die Stirn das gelbe Brahmanenabzeichen, durchstach sich die Ohren mit gewaltigen Ohrringen und rasierte sich vollständig den Kopf. In diesem Aufzug stellte er sich den Brahmanen als ein neuer Sanjassi (Weltentsager) vor. Das Kreuz an seiner Schnur, das sie verdächtig stimmte, wußte er sogleich in dem höheren Tamil der Gelehrten geistlich zu deuten, und seine weiße Hautfarbe erklärte er damit, daß er von Geburt ein Radscha aus Rom sei. So erreichte er es, daß einige Brahmanen sich bereit fanden, ihm täglich abends in seine einsame Wohnung etwas Reis, Milch und Gemüse zu bringen und ihn fleißig im Sanskrit zu unterrichten. Bald meldete sich ein Guru (Philosoph), um mit ihm über den Weg des Heils zu disputieren. Nach 20tägigem Wortkampf erklärte sich der Heide für besiegt, ließ sich taufen und wurde nun selbst ein begeisterter Apostel der neuen Lehre. Andere Bekehrungen dieser Art folgten. Aber auch durch wunderbare Heilungen mittels Weihwassers usw. wußte der neue Muni (Heilige) die Zahl seiner Jünger unter den Brahmanen ständig zu mehren. Schon konnte er es wagen, die Fürsten in der Nähe und Ferne durch Boten und Briefe einzuladen, sich von ihm den Weg des Heils lehren zu lassen. Da verbreitete sich plötzlich das Gerücht, er sei ein Franke, ein Betrüger. Aber der Brahmane, der ihn im Sanskrit unterwies, beschwich-

tigte in einer Versammlung von 800 Kastengenossen (Februar 1609) glücklich die Gemüter. Ja dieser Mann schrieb für ihn jetzt insgeheim die Veden nieder und ließ sich taufen. Ähnliche Zwischenfälle ereigneten sich noch öfter. Aber schließlich erreichte er nach einer langen Disputation doch, daß die Brahmanen ihn unter dem Namen Tatwa-bodhaka-iwami (Wesenheitslehrfürst feierlich als einen der Ihrigen anerkannten und jeden Widerspruch gegen ihn für strafbar erklärten. Da erhob sich ein neuer Sturm. Sein Ordensgenosse Fernandez beschuldigte ihn in Goa der Abgötterei. Zwar gelang es ihm, sich vor einer Versammlung der indischen Patres in Kotichi zu rechtfertigen. Aber in Rom ließ man seine Gründe nicht gelten. Sein Vetter, der Kardinal Bellarmin, beschwor ihn, und der General Aquaviva befahl ihm einfach, den „falschen Weg", den er eingeschlagen habe, aufzugeben (1613). Es blieb ihm danach nichts übrig, als auf die von ihm brennend ersehnte Erweiterung seines Werkes vorerst zu verzichten und in einer Denkschrift ausführlich sein System darzulegen. Er sucht zunächst durch eine ausgezeichnete Kritik der bisherigen Missionsmethode den General darüber aufzuklären, warum die Gesellschaft Jesu in Indien bis auf seine Zeit mit so augenscheinlichem Mißerfolge gearbeitet habe. Die Hauptursache sei die allzu große Bequemlichkeit der Missionare. Nicht einmal die Sprache der Eingeborenen hätten sie ordentlich gelernt und durch ihre lächerlichen Übersetzungen den Indern das Christentum schon geradezu verächtlich gemacht (Messe = misei, Schnurrbart usw.). Es sei Pflicht, das Christentum vollständig in die Sprache der Heiden zu übersetzen. Es sei aber weiter auch Pflicht, den Heiden die Bekehrung nicht unnötig zu erschweren und ihnen nicht gleich beim Übertritt das allergrößte Opfer zuzumuten, nämlich ihren Adel, ihre bürgerliche Stellung, ihre Kaste aufzugeben und Paria zu werden. Was er den Heiden lasse, die Kaste, den Zopf, die Brahmanenschnur, das Abzeichen aus Sandelpulver, die Waschungen, das seien alles an sich Adiaphora (religiös gleichgültige Dinge), an die sich freilich allerhand Aberglaube hängen könne. Aber diesen Aberglauben könne man abstreifen, wie ja die Geschichte der alten Kirche, die so viele altheidnische Gebräuche dergestalt entheidnischt habe, deutlich zeige. In Goa machten diesen Darlegungen keinen Eindruck, wohl aber in Rom. Am 31. Januar 1623 erklärte Papst Gregor XV. ausdrücklich die sogenannten malabarischen Riten für zulässig. Danach konnte Nobili endlich seine Wirksamkeit in alter Weise wieder aufnehmen. Er begann jedoch jetzt auch sich den Pareiern zu widmen, aber nur insgeheim und ohne je diese Christen niederer Kaste persönlich zu berühren: selbst die Hostie reichte er ihnen nur mittels eines Stäbchens. Aber er erkannte selbst, daß das auf die Dauer ein Unding sei. Daher stiftete er 1638 für die Pareier eine eigene, die sog. Pandaramission, deren Arbeiter in der Tracht der gewöhnlichen Siwapriester nur den Pareiern dienen und öffentlich jeden Verkehr mit den Brahmanenmissionaren meiden sollten. Auch diese neue Mission brachte er rasch in Gang. Schon vorher hatte er mit der literarischen Propaganda für das Christentum in Tamil, Badaga und Telugu begonnen. Wenn auch seine Sprachkenntnisse manche Lücke aufweisen, so hat er doch auch dadurch bahnbrechend in Indien gewirkt und zugleich den europäischen Gelehrten die erste brauchbare Kunde von dem Sanskrit und den dravidischen Sprachen vermittelt. 1648 zog er sich beinahe erblindet in das Kolleg zu Jafnapatnam

auf Ceylon zurück, 1651 wies man ihm einen Platz zum Sterben im Kolleg zu Mailapur an. Daselbst verschied er am 16. Januar 1656. Er fand unter seinen Ordensgenossen Fortsetzer, die ihm zum Teil an Opfermut gleichkamen (Joh. de Brito, ermordet 1693), an Sprachtalent ihn bisweilen, wie der große Tamildichter Joseph Beschi (1710—46), bedeutend übertrafen, aber auch in der Akkomodation an das Heidentum weit über ihn hinausgingen. Der Pater Jean Calmette († 1746) fabrizierte sogar den angeblich aus uralten indischen Texten bestehenden Ezur-Vedam, um die Brahmanen hinterrücks zu gewinnen, und von seinen Kollegen in der Sanjassimission rühmt ein Bericht noch 1699: ils ne sont pas connus pour être Européens.

Beinahe mit noch größerem Erfolge als in Indien und China wurde die neue Methode seit 1624 in Cochinchina und Tonkin von dem französischen Pater Alexander de Rhodes angewendet. Dieser geistig und leiblich wunderbar bewegliche Mann, in dessen Wesen Riccis und Nobilis Anpassungstalent mit Javiers unermüdlicher Reise- und Eroberungslust sich zu vereinigen schien, verstand es auch in ungewöhnlichem Maße in Europa Begeisterung für die Mission zu wecken und, was wichtiger war, die Missionsfreunde zu neuen Taten anzuregen. So ist es ihm hauptsächlich zu verdanken, daß man 1663 in Paris in dem großen Seminar für auswärtige Missionen zum ersten Male eine Fachschule zur Ausbildung von Missionaren schuf. Aber die neue Anstalt ward für den Orden sehr bald ein Stein des Anstoßes. Statt ihn zu unterstützen, arbeiteten ihre Sendboten ihm meist entgegen. Das zeigte sich besonders in dem berühmten, mehr als 100jährigen Streite über die sog. chinesischen und malabarischen Riten. In diesem Streite, der die jesuitische Mission in China und Indien schließlich vernichtete, handelte es sich anfänglich nur um das Recht der jesuitischen Akkomodationen, in dem letzten und erbittertsten Stadium (1693—1744) aber mehr noch um die Geltung der päpstlichen Autorität. Das für die Jesuiten höchst ungünstige Endurteil der Kurie (Bulle Ex quo singulari 17. 7. 1742, Omnium sollicitudinum 1744) kann daher für den, der die strittigen Fragen streng sachlich zu untersuchen gewillt ist, kein Endurteil sein. Eine solche streng sachliche Untersuchung können aber auch die heutigen Indologen und Sinologen nicht mehr leisten. Denn wenn sie auch ein Urteil über den religiösen Charakter und die praktische Tragweite der strittigen Gebräuche abgeben können, so doch nicht ein auf eigener Anschauung beruhendes Urteil über die jesuitische Praxis im einzelnen. Auf die unbefangene Beobachtung der Praxis, und zwar der Handhabung der Praxis im einzelnen Fall, kommt bei derartigen

Fragen aber alles an. Der Historiker muß sich somit in diesem Falle damit begnügen, festzustellen, daß die Begründer der neuen Praxis nicht nur geistig hochbegabte, sondern persönlich durchaus untadelhafte Männer waren, und daß nur Leute, welche die Schule des Jesuitenordens durchgemacht hatten, es fertig bringen konnten, Seele und Leib so vollständig in die Formen eines gänzlich fremden Volkstums hineinzuzwängen, wie sie es von sich und ihren Jüngern verlangten, und dabei doch niemals zu „verkaffern", d. i. in dem fremden Volkstum geradezu unterzugehen. Aber wichtiger noch ist die Erkenntnis, daß diese Männer zuerst mit aller Schärfe und Klarheit die ganz neue Aufgabe ins Auge gefaßt haben, das Christentum mit einer seinem innersten Wesen nach völlig fremden Kultur innerlich zu verbinden. Ob es ihnen gelungen ist, dabei dem Geiste des Christentums immer gerecht zu werden, darüber kann man, wie schon die außerordentlich voneinander abweichenden Urteile der heutigen protestantischen Missionare über diese Frage zeigen, sehr verschiedener Meinung sein. Aber daß sie in mancher Beziehung Vorbildliches geleistet haben, so z. B. in den Maßnahmen, die sie trafen, um die literarische Propaganda für das Christentum in Gang zu bringen, und daß der Heroismus, mit dem sie an die ungeheure Aufgabe, die ihnen gestellt war, herangingen, die größte Bewunderung verdient, darüber herrscht unter den Fachleuten heute kein Streit mehr.

Zur selben Zeit versuchten die Patres in der Neuen Welt die völlig entgegengesetzte und in der Gestalt, in der sie an sie herantrat, ebenfalls ganz neue Aufgabe zu lösen, sog. Naturvölker für das Christentum zu gewinnen. Auch diese Aufgabe nötigte sie selbstverständlich zu starken Akkomodationen, aber in erster Linie handelte es sich dabei doch nicht darum, das Gesetz Gottes in die Formen einer fremden Kultur zu übertragen, sondern jenen wilden Völkern eine Kultur zu geben, die es ihnen ermöglichte, sich das Christentum allmählich innerlich anzueignen. In Brasilien scheiterten alle dahingehenden Bemühungen bis ins 18. Jahrhundert an dem von der schwachen portugiesischen Regierung nicht gezügelten, sondern meist noch begünstigten wirtschaftlichen Egoismus der weißen Kolonisten, in Kanada an dem Bestreben der französischen Regierung, die Eingeborenen mit den europäischen Ansiedlern möglichst zu mischen und zu verschmelzen. Nur im spanischen Kolonialreich gewährte die Eingeborenenpolitik der Regierung den Patres die Möglichkeit, die Eingeborenenfrage in ihrem

Sinne zu lösen. — Wie das Land so sah die spanische Regierung auch die Ureinwohner der neuen Gebiete ursprünglich nach mittelalterlichem Brauche als ein Objekt der conquista, der Eroberung, an. Aber schon Las Casas (vgl. sein Hauptwerk De unico vocationis modo 1534) hatte sie bestimmt, in ihr Regierungsprogramm den völlig neuen Grundsatz aufzunehmen: die Indianer dürfen nur durch Unterweisung und Überredung zur Annahme des Christentums bewogen werden; Ungläubige nur darum zu bekriegen und zu Sklaven zu machen, weil sie ungläubig sind, ist nicht erlaubt. Demgemäß hatte sie seit 1558 in einer ununterbrochenen Folge von Gesetzen und Verordnungen ihre Kolonialbeamten, zu denen überall auch die Geistlichen gehörten, angewiesen, die nomadisierenden Stämme unter allen Umständen erst durch friedliche Mittel zu fester Ansiedlung und zur Taufe zu bewegen und das dabei zu beobachtende Verfahren bis ins einzelste geregelt. Denn eine Christianisierung der Eingeborenen ohne feste Ansiedlung schien ihr ebenso wertlos und unmöglich wie eine feste Ansiedlung derselben ohne gleichzeitig erfolgende Christianisierung. Sie hatte weiter schon im 16. Jahrhundert die eingehendsten Bestimmungen über die Anlage und Verfassung der auf diese Weise entstehenden neuen Indianerorte erlassen und ihnen nach dem Muster der spanischen Stadtverfassung ein weitgehendes Maß von Selbstverwaltung eingeräumt, aber zugleich dafür Sorge getragen, daß der eigentliche Leiter der Gemeindeverwaltung überall der einzige stets vom König ernannte, ständige Ortsbeamte wurde: der Pfarrer. Ferner hatte sie auch schon die Herstellung und den Verkauf von Schnaps aufs strengste verboten und endlich auch bereits verfügt, daß kein Spanier, Mestize, Neger oder Mulatte in den neuen Indianerorten sich niederlassen dürfe, und daß bei der Ortsgründung stets ein beträchtlicher Teil des in Anbau genommenen Landes als Gemeindeeigentum ausgesondert werde und alle Indios verpflichtet seien, ein Stück dieses Gemeindelandes zu bearbeiten. Diese Gesetze enthalten schon all die charakteristischen Züge des eigentümlichen Kultursystems, das Pombal und die von ihm besoldeten oder sonst abhängigen Literaten seit 1750 mit so großem Erfolge für eine Erfindung der Jesuiten ausgegeben haben. Tatsächlich haben die Jesuiten nur das Verdienst, jene von der spanischen Regierung längst in Aussicht genommene neue Art der conquista, die sog. conquista espiritual (geistliche Eroberung) im Auftrage und unter ständiger Kontrolle der spa-

nischen Krone zuerst und in größtem Maßstabe durchgeführt zu haben. Sie begannen damit Ende 1609 am Nordufer des Parana im heutigen Paraguay. Seit 1610 arbeiteten sie dann in derselben Weise in dem heutigen brasilianischen Staate Parana (Guayra) und in dem heutigen argentinischen Gobierno de las Misiones, seit 1626 auch am östlichen Ufer des Uruguay in dem heutigen brasilianischen Staate Rio Grande do Sul. Die 7 Reduktionen oder Doktrinas, die sie damals hier gründeten, die 15, die einst in dem Gobierno de las Misiones, und die 8, die im südlichen Paraguay lagen, bildeten von Anfang an eine unter einem eigenen Superior stehende geschlossene Gemeinschaft, den sog. „Jesuitenstaat in Paraguay". Ganz den gleichen Charakter aber trugen die später angelegten Reduktionen der Mojos, Tschiquitos und Zamucos im heutigen Bolivia, der Maynas im heutigen Ecuador, der Kariben im Stromgebiete des Orinoco, der Tobas, Makobis und Abipon im heutigen Argentinien, der Fischervölker auf der heute zu Mexiko gehörenden Halbinsel Niederkalifornien usw., aber auch die Reduktionen der spanischen Franziskaner, Augustiner-Barfüßer und anderer Orden, die dem Beispiele der Jesuiten folgten. Der Begründer des sog. Jesuitenstaates, d. i. der erste Pionier und Organisator der conquista espiritual, war der erste jesuitische Provinzial von Paraguay Diego de Torres Bollo († 1638). Maßgebend für Torres' Vorgehen aber waren allein die genannten königlichen Gesetze und Verordnungen und daneben die praktischen Erfahrungen, die er in 7jähriger harter Arbeit als Pfarrer des großen peruanischen Indianerpueblo Juli in der Nähe des Titicacasees gesammelt hatte. Danach braucht kaum erst gesagt zu werden, daß der sog. Jesuitenstaat niemals existiert hat. Die 30 Reduktionen am Parana bildeten bis 1750 ununterbrochen einen Bestandteil des spanischen Kolonialreichs, genau so wie die ebenfalls in Paraguay liegenden Reduktionen der Franziskaner oder die in Humboldts berühmtem Reisewerk geschilderten Reduktionen der Augustiner-Barfüßer in Venezuela. Die königlichen Gobernadoren wählten als Verwalter des königlichen Patronates aus drei von dem Jesuitenprovinzial ihnen jeweils vorgeschlagenen Patres regelmäßig die Pfarrer, d. i. die Leiter der Reduktionen aus. Sie bestätigten die von der Gemeinde gewählten Ortsbeamten. Sie boten die wehrfähige Mannschaft der 30 Orte zum Kriegsdienst und gelegentlich auch zur Fronarbeit an den Festungswerken von Buenos Aires und Santa Fé auf. Als Vasallen des Königs hatten die wehr-

fähigen Indios weiter mit Ausnahme der Kaziken, der Küster und Sakristane jährlich einen Silberpeso als Kopfsteuer zu entrichten. Aber sie waren nur der Krone dienst- und steuerpflichtig. Sie durften nie von Privatleuten zur Fron oder zu Abgaben herangezogen werden. Das gab, da in der Kolonie stets ein großer Arbeitermangel herrschte und die schließlich weit über 100000 Köpfe (1731 höchste Ziffer: 138934) starke Bevölkerung der 30 Orte die bestgeschulten Arbeitskräfte lieferte, Anlaß zu ständigen Klagen der weißen Ansiedler und oft auch zu Konflikten mit den Kolonialbeamten. Die Jesuiten ließen sich aber durch solche Klagen und Anklagen nie erweichen. Sie wußten zu genau, was der Indio von den Spaniern zu erwarten hatte: nicht Zivilisation, sondern Syphilisation und Versklavung. Kirchlich gehörten die 30 Orte zu den Bistümern Asuncion und Buenos Aires. Die Bischöfe hatten den von dem Gobernador ernannten jesuitischen Pfarrern die kanonische Institution zu erteilen, und das Recht, deren Amtsführung zu kontrollieren, aber nicht das Recht, die Pfarrer zu versetzen. Das stand vielmehr, wie in allen von Religiosen versehenen Doktrinas, den Oberen des betreffenden Ordens, also in diesem Falle dem Jesuitenprovinzial zu. Aller 10 bis 20 Jahre erschienen sie auch in den Reduktionen, um zu visitieren und das Sakrament der Firmung zu spenden. Erst am 3. März 1753 erhielt der Superior der 30 Orte von Papst Benedikt XIV., da so viele Indios ohne Firmung starben, die Befugnis, die Firmung zu vollziehen. In casu mortis (bei Todesgefahr) sollten dazu aber auch die Pfarrer befugt sein. Die sehr erheblichen Kosten der bischöflichen Visitationsreisen hatten die Reduktionen zu tragen. Obwohl sie somit so gut wie nichts für die roten Christen taten, beanspruchten die Bischöfe doch auch von ihnen den Zehnten. Die Jesuiten wehrten sich lange gegen diese Abgabe, was die geldgierigen Prälaten natürlich sehr erbitterte. Aber schließlich (26. Aug. 1748) verfügte die spanische Regierung, daß jeder Ort 100 Silberpesos an die bischöfliche Kasse zu entrichten habe. Die 30 als Pfarrer beschäftigten Patres hatten nach spanisch-amerikanischem Recht Anspruch auf den sinodo, d. i. auf einen staatlichen Gehalt von 933 Pesos und 2 Realen. Der Jesuitengeneral begnügte sich jedoch mit der Hälfte. Die Patres selber bekamen davon aber nie etwas zu sehen. Der ganze dafür im Budget ausgeworfene Betrag (13980 Pesos und 10 Realen) wurde vielmehr direkt dem in Candelaria residierenden Superior der Missionen überwiesen. Dieser hatte davon nicht

bloß für die 30 Pfarrer, sondern für alle in den 30 Orten tätigen Jesuiten (Höchstzahl 80) die nötige Kleidung, die nötigen Bücher und Medikamente, die gleichfalls unentbehrlichen Glasperlen, Nadeln, Scheren zu Geschenken an die Indios, sowie den Meß- und Tischwein zu beschaffen. Denn jeder Pater hatte Anspruch auf 4 Flaschen Tischwein pro Monat. Die Kosten für die Reise der Missionare von Europa nach Amerika trug gleichfalls der Staat. Gleichwohl bedeutete die conquista espiritual für den Staat stets ein sehr gutes Geschäft. Die Unkosten, die er davon hatte, wurden immer ungefähr durch den Tribut der reduzierten Indios gedeckt, und auch dann, wenn das einmal nicht der Fall war, weit aufgewogen durch den Gewinn, den die ganze Kolonie davon hatte, daß die wilden Stämme aufhörten, die Ansiedlungen der Weißen zu beunruhigen, und im Kriegsfalle der Krone kostenlos ein gut bewaffnetes und gut einexerziertes Heer zur Verfügung stellten. Der Jesuitenorden hatte dagegen von der conquista espiritual nirgends einen materiellen Vorteil. Die einzigen Produkte der 30 Orte, die einen Handelswert repräsentierten, waren Maté (Paraguaytee), Baumwollzeuge, Baumwolldochte, Tabak, Häute, Tische, Schränke und Kästen aus mehrfarbigem Holze. Mit Maté hätte man gute Geschäfte machen können, wenn die Krone nicht das Quantum, das davon jährlich auf die Märkte von Buenos Aires und Santa Fé geliefert werden durfte, auf Wunsch der Ansiedler genau festgesetzt hätte (12000 Arroben höchstens à 4 Peso), und wenn die Reduktionen an diese beiden einzigen Märkte nicht gebunden gewesen wären. So löste man daraus bisweilen kaum so viel, als die jährliche Kopfsteuer der Indios betrug. Was man aber in Buenos Aires an den Baumwollzeugen und an den anderen, nur eine Nebenrolle spielenden Artikeln verdiente, das wurde gleich an Ort und Stelle wieder für Seide (für kirchliche Gewänder), Salz, Eisen und eiserne Werkzeuge ausgegeben. Denn Salz wurde überhaupt nicht und Eisenerz zum großen Schmerze der Patres nur in ganz geringen Mengen in einer einzigen ihrer südamerikanischen Reduktionen gewonnen.

Die Rothäute, auf die es bei der geistlichen Eroberung abgesehen war, gehörten samt und sonders zu den sog. Naturvölkern, aber es bestanden zwischen ihnen doch beträchtliche Unterschiede. Verhältnismäßig am meisten zivilisiert waren wohl die Reitervölker des Gran Chaco, die Abipon, Tobas und Makobis, am weitesten zurück die menschenscheuen „Kariben", d. i. Menschenfresser, im Osten und Norden des sog. Jesuitenstaats, die jeden Fremden, den sie zu Gesichte bekamen, sofort töteten und auffaßen. Ebenso scheu, aber nicht so wild und nach Menschenfleisch begierig waren die zu

den sog. Waldindianern gehörenden Guayaquis, deren Gebaren die Väter aber doch noch recht stark an die Affen erinnerte, und noch eine Stufe höher standen die Guañanas, die Zamucos, die Tschiquitos und vor allem der große und für die Jesuiten wichtigste Stamm der Guaranis: die letzteren waren zwar auch noch über die Maßen der Menschenfresserei ergeben und ihrer Nacktheit sich gar nicht bewußt, aber sie trieben doch bereits etwas Hackbau und betrachteten nicht jeden stammfremden Menschen ohne weiteres als Feind und Nahrungsmittel. Diese Unterschiede heben die Patres immer lebhaft hervor, nie aber größere Unterschiede in der geistigen Begabung ihrer Pflegebefohlenen. Ihr Sinnengedächtnis fanden sie immer erstaunlich, ihren Verstand dagegen unglaublich schwach und ihr Gefühlsleben gänzlich unentwickelt. Für Gatten- und Elternliebe war, wie es schien, in ihrer Seele kein Raum, sondern nur für die Puppenliebe des Kindes. Diese erstreckte sich aber auch bei ihnen nicht nur auf ihre sehr schlecht gepflegten und wild aufwachsenden Sprößlinge, sondern ebensosehr auf die paar Tiere, die sie sich immer zur Kurzweil hielten. Denn Haustiere im technischen Sinne hatten sie nicht, sondern nur Spieltiere. Aber noch weniger als die Liebe machten ihnen Furcht und Hoffnung zu schaffen. Sie lebten gedankenlos und heiter wie die Kinder in den Tag hinein, und wenn der Tod kam, starben sie wie die Kinder so leicht, als wäre das Sterben ein Vergnügen. Aber dafür waren sie auch, wenn sie einmal Vertrauen zu jemandem gefaßt hatten, lenksam und leichtgläubig wie die Kinder. Sie glaubten alles sofort, ohne auch nur eine neugierige Frage zu tun, was ihnen die Väter sagten. Die Annahme des Christentums machte ihnen daher niemals auch nur die geringsten Bedenken und Schwierigkeiten. Nur mußte man gleich ihren Spieltrieb zu beschäftigen suchen, insbesondere ihnen etwas vortanzen oder vorsingen oder vorspielen. Denn auf Musik waren sie alle ganz unglaublich erpicht, und kaum etwas machte ihnen eine so große Freude, als einen Gesang oder ein Musikstück selber vorzutragen. Daher sorgten die Väter, wenn sie irgend konnten, dafür, daß es in jeder Kirche später recht viel Glocken und ein, zwei, ja drei Orgeln gab, und dazu alle Musikinstrumente, die sie in Europa und Amerika kennen gelernt hatten, und daß nicht nur an jedem der zahlreichen Kirchenfeste, sondern auch bei jedem Hochamt und jeder Hochzeit, ja bei jedem Auszug zu gemeinsamer Arbeit eine förmliche Gesangs- oder Musikaufführung stattfand, wozu auch stets die nötigen Stimmen vorhanden waren. Denn namentlich gute Soprane und Tenöre gab es unter den Indios „ohne Zahl". — Die schwerste Aufgabe, die die Väter hier zu lösen hatten, war somit nicht die Heiden zur Annahme des Christentums zu bewegen, das kostete sie, wie sie öfter hervorheben, nie große Mühe, sondern die an das freie Umherschweifen in den Urwäldern und in der Steppe gewöhnten Naturkinder zu fester Ansiedlung zu bestimmen. Denn der damit gegebene vollständige Bruch mit ihrer bisherigen Lebensweise und nicht der neue Glaube war es, der den furchtsamen Waldkindern und den wilden Steppenreitern leiblich und seelisch so viel zu schaffen machte, daß sie trotz sorgsamster Pflege oft so rasch eingingen, wie ein gefangener Kolibri, oder die nächste beste Gelegenheit zur Flucht benutzten. Wie haben die Väter diese Schwierigkeiten überwunden? Sie unterscheiden immer sehr genau zwischen „ruhigen" und unruhigen Nationen. Die ersteren „säen und ernten schon",

d. i. sie treiben Hackbau. Auch spielt bei ihnen das gegenseitige sich Beschenken als Mittel des Güteraustausches eine große Rolle. Das machten sich die Patres zunutze. Sie kamen gleich mit einem ganzen Vorrat von eisernen Äxten, Feilen, Nadeln, Fischangeln, Glasperlen, Salben und anderen Heilmitteln angezogen. Wo es irgend ging, nahmen sie auch eine Violine, eine Flöte oder später gleich eine ganze kleine indianische Musikkapelle mit, um den roten Gesellen etwas vorzuspielen, denn dann konnten ihnen diese gleich gar nicht widerstehen. Gelang es ihnen durch ihre Musik, ihre Geschenke und ein paar glückliche Kuren einem der Kaziken sich unentbehrlich zu machen, dann hatten sie meist gewonnen, dann mußten sie nur noch dafür sorgen, daß die neuen Christen keinen Hunger litten und sich nie langweilten. Diese Sorge kostete sie viel mehr Zeit und Überlegung als der ganze Katechismus. Denn wenn sie nicht imstande waren, den ungeheuren Appetit der roten Naturkinder zu stillen und sie durch musikalische Aufführungen, Tänze, Prozessionen, Scheibenschießen, Waffen- und Kriegsspiele und daneben durch tägliche reichliche Beigaben von Tabak und Maté bei guter Laune zu erhalten, dann liefen sie ihnen eines Tages doch alle davon. Auf diese Weise sind z. B. die Tschiquitos, Zamucos, Guañanas und der größte Teil der Guaranis „reduziert" worden. Viel schwieriger war der Seelenfang (conquista de almas) bei den wilden Stämmen, also z. B. bei den Reitervölkern des Gran Chaco. Da mußten die Patres oft jahrelang unter den größten Entbehrungen und Leiden arbeiten, ehe es ihnen glückte, ein paar Familien zur Ansiedlung zu bewegen. Dann ging es allerdings meist rasch vorwärts. Aber am allermeisten machten ihnen die menschenscheuen Waldindianer zu schaffen, die aus ihren Wäldern auf keine Weise herauszubekommen waren. In die Jagdgründe der kannibalischen Kariben, die jeden Fremden sofort anfielen und verzehrten, konnten auch sie ohne bewaffnete Begleiter überhaupt sich nicht hineinwagen. Auf friedlichem Wege ließ sich keiner von diesen Wilden „erobern". Die wenigen aber, die bei derartigen Expeditionen in die Gewalt der Patres und ihrer roten Christen gerieten, weigerten sich meist standhaft, die ihnen gereichte Nahrung zu berühren, und gingen bald ein. Selbst mit den Kindern konnte man nur dann etwas anfangen, wenn sie ganz klein waren. Waren sie schon größer, dann konnten sie es nicht lassen, wie Hyänen die Leichen auszuscharren und anzufressen. Die weniger wilden, aber ungemein menschenscheuen Stämme dieser Waldindianer, wie die Guayaquis, konnte man nur „wie Affen" fangen. Aber die Alten, die im Walde groß geworden waren, gingen in der „Gefangenschaft" bald ein. Nur die „Jungen" ließen sich bald „zähmen". — Wie bei dem Seelenfang, so mußten die Patres aber auch bei der Behandlung der gefangenen Seelen dauernd auf deren äußerst geringe Intelligenz Rücksicht nehmen. Die Angehörigen der Reitervölker in den Pampas, die schon im Naturzustande gelegentlich auf Vorrat geraubt und gestohlen hatten, lernten meist rasch bis zu einem gewissen Grade für sich selber sorgen. Aber die Guaranis, die Tschiquitos und gar die Abkömmlinge der echten Urwaldindianer, die bisher nie Vorratswirtschaft getrieben hatten, waren dazu nicht zu bringen. Sie begriffen einfach nicht, daß sie für die Tage der Not und für die Alten und Kranken arbeiten und sammeln müßten, und daß die Ochsen und Pferde, die ihnen anvertraut wurden, ebensogut Futter brauch-

ten, wie ihre zärtlich geliebten Hennen. Sie ließen diese wertvollen Tiere entweder verhungern oder, was noch häufiger vorkam, sie aßen sie in einem Sitz auf. Sie hatten auch absolut keinen „Landhunger". Mehr als ein paar Beete bestellten sie aus eigenem Antriebe niemals, und diese wenigen anders zu bestellen, als sie gewohnt waren, fiel ihnen von selber nie ein. Auch betrachteten sie dieselben durchaus nicht streng als ihr Privateigentum. Wer Hunger hatte, holte sich einfach vom Beete des Nachbarn, was er bedurfte, und brauchte niemals zu fürchten, deswegen als Dieb verfolgt zu werden. Nur den geringfügigen Schmuck, den sie besaßen, behandelten sie, wie die Kinder, eifersüchtig als ihr spezielles Eigentum. Danach blieb den Patres, wenn sie ihre Pflegebefohlenen nicht Hungers sterben lassen wollten, nichts anderes übrig, als den größten Teil des Landes, wie es ihnen die Gesetze erlaubten, als Tupambaé, Eigentum Gottes, auszusondern und von Gemeinde wegen bewirtschaften zu lassen, das Abambaé (aba Indianer, mbaé Sache), das der Privatwirtschaft der Indios überlassene Land, aber nicht größer zu bemessen, als es die roten Christen selber wünschten. So entwickelte sich in der Mehrzahl der jesuitischen Missionsgebiete das eigentümliche Wirtschaftssystem, das man ganz schief als christlichen Kommunismus bezeichnet hat. Aber diese Gemeinwirtschaft bestand durchaus nicht überall in so ausgedehntem Maße, wie in den Reduktionen des sog. Jesuitenstaats, und auch durchaus nicht bloß in den Reduktionen der Jesuiten. In den Guaranireduktionen der Franziskaner war sie ebenso streng durchgeführt, bei den Calchaqui unweit Santa Fé aber ließen die Franziskaner genau wie die Jesuiten bei den Pampasindianern der Privatwirtschaft der Eingeborenen einen viel größeren Spielraum. Hieraus ergibt sich zur Genüge, daß es sich dabei nicht um Durchführung eines wirtschaftlichen Ideales handelte, sondern um ein Produkt der Not. Es erscheint danach fast wie ein Wunder, daß es den deutschen Patres, die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in ständig wachsender Zahl in Paraguay arbeiteten, gelang, dennoch die Indios nicht nur musikalisch aufs vollkommenste auszubilden, sondern sie auch alle Handwerke und Techniken der alten Welt zu lehren und mit ihnen nicht nur große Sängerchöre und Orchester zu organisieren, sondern mit ihrer Hilfe auch Glocken, Geschütze und Lettern zu gießen, Mühlen, Uhren, Orgeln und alle erdenklichen anderen Musikinstrumente anzufertigen, Heiligenbilder zu malen, große Skulpturen herzustellen, große Häuser und die Riesenkirchen zu bauen, die heute noch in Ruinen das Staunen der Reisenden erregen, und zugleich die ganze Land-, Garten- und Viehwirtschaft in den blühendsten Zustand zu bringen. Aber sie konstatieren doch immer wieder, daß der Indio ohne Vorlage und stete Anleitung nichts fertig bekomme „als Sudeleien", daß er aus eigenem Antriebe nur die sehr geringen Fertigkeiten weiter übe und als wirkliche Bedürfnisse nur die wenigen Bedürfnisse empfinde, die er aus der Wildnis mit in die Reduktionen gebracht habe. Sie fügen aber stets hinzu, daß er wie ein Kind an den Pais (Patres) hänge und daß sein Christentum, d. i. sein kirchliches Verhalten, nicht das geringste zu wünschen übrig lasse. Dies Ergebnis erscheint nicht eben glänzend. Es hat daher nicht an Kritikern gefehlt, welche die Jesuiten für die mangelhafte Intelligenz der Rothäute verantwortlich gemacht haben. Diese Kritik bedarf nicht erst einer Kritik. Eher noch erscheint die Frage berechtigt, ob die spanische Regierung

und die Jesuiten, wenn sie schon jene geistig und oft auch körperlich minderwertigen Stämme nicht in ihrem „waldursprünglichen" Zustande lassen wollten und konnten, dann wenigstens nicht gut getan hätten, den spärlichen „Kulturbesitz" der biederen Waldleute möglichst zu konservieren und nur ganz langsam weiter zu „entwickeln". Allein auch diese Kritik trifft doch die spanische Regierung nur halb, die Jesuiten gar nicht. Die Regierung suchte auf alle Weise ein sehr wichtiges Stück jenes „Kulturbesitzes" zu retten, die Stammesverfassung der Indios, die Jesuiten aber bemühten sich redlich, im Gegensatze gegen die Regierung, ihnen das Beste davon zu erhalten, ihre Muttersprache, ja sie bildeten die Hauptmundart des Südostens, das Guarani, bewußt zur lingua geral, znr allgemeinen Verkehrs- nud Schriftsprache aus. Den Geistesbesitz, auf den die Rothäute selber den größten Wert legten, die Magie, konnten sie ihnen dagegen schon aus hygienischen Gründen nicht lassen, und die primitiven Techniken und Wirtschaftsformen, die sie bei ihnen vorfanden, mußten sie ihnen schleunigst schon darum abgewöhnen, weil sie sie nicht Hungers sterben lassen wollten. Man kann ihnen somit kaum das Zeugnis versagen, daß sie im Bunde mit der spanischen Regierung alles getan haben, was unter den Verhältnissen, unter deren Gunst und Zwang sie arbeiteten, getan werden konnte, um die Indios für eine höhere Zivilisation zu erziehen und zugleich sie vor dem traurigen Los der Kariben auf den Antillen zu bewahren. Endlich darf man doch auch nicht ganz vergessen, welcher Mut und welche Entsagung zu dieser Arbeit in den Urwäldern am Paraná und Uruguay und in den Steppen des Gran Chaco damals gehörte. Die Gründer jener Missionen waren unfraglich alle echte Helden und Märtyrer, auch wenn sie nicht, wie es doch sehr oft geschah, für ihre Kühnheit mit dem Leben büßen mußten, und manche ihrer Taten, wie z. B. der Zug der Patres Masseta und Cataldino mit 12000 eben erst gesammelter Guaranís von den durch die Sklavenjäger von São Paulo bedrohten Reduktionen in Guayra nach den 1200 km weiter südlich gelegenen Reduktionen am Uruguay und Paraná (1631), muten an wie ein in die brasilischen Urwälder transponiertes Stück Heldensage. Aber auch die Patres, die ihnen folgten, um die lebendige Vorsehung für ein paar Tausend allezeit gefräßiger, fauler, sorgloser und geistesarmer Rothäute zu sein, und ohne alle und jede geistige Anregung, ja ohne die Möglichkeit, sich einmal gründlich aussprechen zu können, ihr ganzes Leben in der Wildnis zubrachten, können Anspruch auf diesen Ehrennamen erheben. Daß es ihnen nicht gelang, ihr Werk zu Ende zu führen, daran tragen wahrlich nicht sie die Schuld, sondern der aufgeklärte Staat, der mit rohen Händen nicht nur hier in Alt-Paraguay, sondern auch in Chile, Bolivia, Peru, Ecuador, Neu-Granada, Venezuela, Mexiko, Kalifornien, Brasilien, auf den Philippinen und sonst die großen Missionsschöpfungen des Ordens seit Mitte des 18. Jahrhunderts vollständig zerstörte oder allmählich verkommen ließ.

Aus alledem ergibt sich schon zur Genüge, daß die Gesellschaft auch auf dem Missionsfelde nicht nur alle anderen Orden an Unternehmungsgeist übertroffen, sondern auch ganz neue Aufgaben, wie die Mission unter den primitiven Naturvölkern und unter den Kulturvölkern Ost- und Südasiens, zuerst im großen Stile in Angriff genommen und bei

deren Lösung zugleich ganz neue Wege eingeschlagen hat. Ob jene Wege sich ganz mit dem Geiste des Christentums vertragen und noch heute gangbar sind, darüber kann man sehr verschiedener Meinung sein. Jedenfalls hat der Orden dabei manche Gedanken und Gesichtspunkte zuerst geltend gemacht, die noch heute ihren Wert für die Mission nicht verloren haben, und gewisse Methoden, wie z. B. die literarische Propaganda unter den Kulturvölkern und die Arbeitserziehung bei den Naturvölkern, zuerst geübt, die heute alle Missionare unter ähnlichen Verhältnissen befolgen. — Die Missionsarbeit war von besonderer Bedeutung auch für die Entwicklung der literarischen Tätigkeit des Ordens. Im unmittelbaren Anschluß daran schuf er sowohl zum Zwecke der Propaganda für die Mission wie für den Orden selbst einen ganz neuen Literaturzweig: den Missionsbericht. Mit dem Bericht über die Arbeit der Missionare aber verbanden sich von Anfang an ganz von selbst Mitteilungen über die geographischen und ethnographischen Eigentümlichkeiten der neuen Länder, die sich dann oft zu selbständigen Arbeiten geographischen, ethnographischen, botanischen, zoologischen und linguistischen Inhalts auswuchsen. Der Wert dieser Arbeiten ist sehr verschieden, aber daß der Orden dadurch außerordentlich viel zur Bereicherung der geographischen, ethnographischen, naturwissenschaftlichen und linguistischen Kenntnisse beigetragen hat, steht außer Zweifel. Auch zu allerlei Entdeckungen gab die Missionstätigkeit unmittelbar Anlaß: Der Pater Marquette († 1675) und der Jesuitenzögling Louis Joliet befuhren zuerst das große Wasser des Westens, den Mississippi. Der Tiroler Eusebius Kühn († 1711 China) entdeckte die Mündung des Rio Grande del Norte und stellte zuerst fest, daß Niederkalifornien eine Halbinsel ist, sein Landsmann, der Pater Martin († 1661), lieferte in seinem novus Atlas Sinensis 1655 zum ersten Male eine auf eigener gründlicher Forschung beruhende vollständige Beschreibung des chinesischen Reiches, der Portugiese Anton von Andrade († 1634) tat das gleiche für Tibet, und der Böhme Samuel Fritz († 1728) schuf 1689 die erste kartographische Aufnahme des ganzen Stromlaufes des Amazonas. Kaum minder wichtig war eine Reihe anderer Entdeckungen, die den Patres in den Missionen gelangen. Ein Jesuit war es, der 1649 zuerst die Chinarinde in Europa einbürgerte, daher das Chinin lange Zeit den Namen Jesuitenpulver führte. Ein anderer unbekannter Jesuit fand zuerst eine Methode, den Matéstrauch zu kultivieren, ein dritter, der Pater Georg Joseph Kamel († 1706),

nach dem Linné die Kamelie benannt hat, erwarb sich einen großen Namen durch seine Forschungen über die unbekannte Flora und Fauna der Philippinen. Die jesuitische Missionstätigkeit hat somit reiche Früchte getragen auch für die Wissenschaft und die materielle Kultur. Aber hier interessiert sie uns hauptsächlich, weil auch in ihr der charakteristische Zug hervortritt, der das ganze kirchliche Handeln des Ordens kennzeichnet. Der erste jesuitische Missionar, Javier, billigte noch die Ausbreitung des Glaubens mit den Zwangsmitteln der öffentlichen Gewalt. Der Gedanke des Missionskreuzzuges hatte für ihn, genau wie für Loyola, als echten Spanier etwas sehr Verlockendes. Aber der Orden hat dann doch mit dieser echt mittelalterlichen Denkweise, obwohl seine größten Heiligen sie noch nicht aufgegeben hatten, alsbald gänzlich gebrochen. Er hat auch die Missionsmethode spiritualisiert. Er ist freilich nicht der Urheber dieses neuen Verfahrens. Er folgt nur den Spuren von Las Casas. Aber er hat die Spiritualisierung doch auch auf diesem Gebiete allererst in praxi in großem Stile durchgeführt und durch die Erfolge, die er auf dem Missionsfelde errang, bewiesen, daß die Kirche die alten grausamen und gewalttätigen Methoden der Propaganda vollständig entbehren könne.

Man darf nach alledem wohl behaupten: Der Orden hat der katholischen Kirche der Neuzeit das Gepräge seines Wesens aufgedrückt. Denn all die charakteristischen Eigentümlichkeiten, durch die sich die neukatholische Kirche von der römisch-katholischen Kirche des Mittelalters unterscheidet, die absolutistische Zuspitzung der Papalidee und die damit unabtrennbar verbundene Spiritualisierung der alten kurialistischen Machtdoktrin und des kirchlichen Rechtes, die Spiritualisierung der Methoden des Kirchenregimentes, der Propaganda und des Kampfes gegen die Ketzerei, die Verwandlung der Beicht in ein Mittel der Seelenleitung und des Meßpriesters in einen Seelenleiter, die neuen Formen und Methoden der geistlichen Standesbildung (Priesterseminare), des religiösen Vereinswesens, der Wortverkündigung (Predigt und Volksmission), des religiösen Unterrichts (Christenlehre), aber auch die durchgreifende Versinnlichung, Mechanisierung und Verkirchlichung der Frömmigkeit und die Pelagianisierung des Dogmas: all das stammt letztlich von den Jesuiten. Der Orden hat damit der Kirche die Anpassung an die neuen Formen des geschichtlichen Lebens, die sich seit dem 16. Jahrhundert herauszubilden begannen, ermöglicht oder doch erheblich erleichtert und ihr dadurch eine fruchtbare Wirksamkeit auch

in der modernen Welt gesichert. Allein er stand doch selber von Anfang an in mancher Beziehung in einem unversöhnlichen Gegensatze zu dem Geist der Neuzeit. Er war zwar nicht, wie der Theatinerorden, einst direkt zur Bekämpfung des Protestantismus gestiftet worden. Aber er ging doch alles Ernstes darauf aus, den Protestantismus ebenso radikal zu vernichten, wie die Kirche des Hochmittelalters einst die Katharer und Waldenser vernichtet hatte. Er verkannte dabei jedoch, daß der Protestantismus ein ganz anderes geistiges Gebilde ist als das mittelalterliche Sektentum. Jene Sekten gingen darauf aus, das Urchristentum äußerlich, mechanisch, buchstäblich zu repristinieren. Ihnen war die katholische Kirche daher geistig wie religiös überlegen gewesen. Der Protestantismus ist dagegen seinem innersten Kern nach eine Erneuerung der urchristlichen Frömmigkeit im Geiste einer neuen Zeit. Ihm war die von den Jesuiten vertretene Form des katholischen Christentums, gemessen an den von ihnen selbst anerkannten Maßstäben der biblischen Religion, weder religiös noch geistig überlegen. Wäre es nun den Jesuiten gelungen, wie sie eine Zeitlang hoffen durften, diese neue religiöse und geistige Macht zu zerschmettern, dann hätte ihnen jener Kampf nichts geschadet. Aber es gelang ihnen nur, den Siegeslauf des Protestantismus aufzuhalten und in Mitteleuropa die katholische Kirche vor dem Untergang zu retten. In dem Momente, wo dies Ergebnis offen zutage lag, mußte ihre Vernichtungsstrategie auch in den katholischen Ländern den Politikern und Gebildeten als ein Fehler und der dem Protestantismus eingeborene, aber erst im 17. Jahrhundert siegreich aus ihm hervortretende Gedanke der religiösen Toleranz als die einzig vernünftige Norm für die Behandlung religiöser und kirchlicher Fragen erscheinen. Und dazu kam noch ein anderes. Wenn sie so eifrig bemüht waren, die alte kurialistische Machtdoktrin zu spiritualisieren, so taten sie das doch nur, um wenigstens auf indirekte Weise die Herrschaft der Kirche über das öffentliche und geistige Leben sicherzustellen. Denn das mittelalterliche Ideal der kirchlich geleiteten Kultur wollten und konnten sie nicht aufgeben, wenn sie sich nicht selber aufgeben wollten. Gegen dies Ideal hatte sich aber bereits im Mittelalter eine starke Bewegung entwickelt. Schon die Legisten jener Zeit (Doktoren des römischen Rechts) hatten aus dem römischen Rechte das antike Ideal des omnipotenten Staates wieder von den Toten heraufgeholt. Dies Ideal war seitdem nie wieder vergessen worden. Es gewann unaufhaltsam immer mehr Einfluß gerade auf die Kreise

der Macht und Bildung. Es ward schließlich im 18. Jahrhundert das Dogma und die Forderung des Tages. Die Jesuiten konnten sich wohl bis zu einem gewissen Grade diesem Dogma äußerlich akkomodieren, aber sie konnten sich ihm niemals innerlich konformieren. Die Stellung, die sie in der christlichen Kulturgesellschaft einnahmen, und die ungeheure Macht, die damit in ihre Hand gegeben war, beruhte vielmehr auf der ungeschwächten Fortdauer des mittelalterlichen Kulturideals. Eben an dieser Ausnahmestellung der Gesellschaft aber ward den Aufklärern der unversöhnliche Gegensatz, in den sie zu der alten Ordnung der menschlichen Dinge geraten waren, immer wieder klar. Sie konnte trotz ihres Reichtums weder zu den staatlichen Abgaben und Leistungen herangeholt noch für Übertretungen ihrer Mitglieder zur Verantwortung gezogen werden, noch gestattete sie, während die anderen geistlichen Genossenschaften in dem führenden katholischen Staate, in Frankreich, aber auch anderwärts, schon längst der Aufsicht und Kontrolle des Staates unterworfen waren, den staatlichen Behörden den mindesten Einfluß auf ihr Tun und Lassen, ja nicht einmal einen Einblick in die innere Verwaltung ihrer zahlreichen Unterrichtsanstalten, und das alles, obwohl sie immer noch durch ihre Beichtväter das Ohr der Monarchen und Minister besaß, immer noch in der Stille bei der Besetzung aller öffentlichen Ämter mitwirkte, immer noch ganz oder fast ganz die gelehrten Mittel- und Hochschulen beherrschte und es immer noch für selbstverständlich hielt, daß sämtliche Lehrer und Professoren jener Schulen von einem auswärtigen Oberen ernannt und ihr Unterrichtsbetrieb allein von ihm geregelt wurde, ohne irgendwelche Gewähr für eine den nationalen und staatlichen Interessen entsprechende Erziehung der Jugend zu übernehmen. Diesen allen Idealen der Zeit hohnsprechenden Zustand hätte man sich selbst dann nicht mehr lange gefallen lassen, wenn die Väter in der Lage gewesen wären, durch außerordentliche Leistungen die außerordentlichen Vergünstigungen, deren sie sich erfreuten, zu rechtfertigen. Aber dazu fehlte ihnen längst der Trieb und auch die Kraft. Ihre Schulen waren um 1720 schon überall verfallen, der Glaube an ihre Uneigennützigkeit, der vornehmlich auf die Tatsache sich gegründet hatte, daß sie grundsätzlich kein Schulgeld nahmen, durch die schlimmen und durchaus nicht immer aus der Luft gegriffenen Geschichten, die man sich von der Geschenkwirtschaft in ihren Schulen, von ihren Handels- und Wechselgeschäften und von ihren Erbschleichereien erzählte, überall untergraben,

und die gute Meinung, die man einst von ihren sittlichen und religiösen Grundsätzen hatte, durch Pascals jetzt überall verbreitetes Manifest und die dreisten Lügen des Verfassers der monita secreta (geheimen Mahnungen) und ähnlicher verleumderischer Literaten vollständig erschüttert. Kurz man bewunderte an ihnen nichts mehr, nicht einmal ihre angebliche Treue gegen ihren obersten Kriegsherrn, den Papst, denn die hatten sie in dem Streit Papst Innocenzs XI. mit Ludwig XIV., in dem Kampf um den Probabilismus und um die chinesischen Riten, wie alle Welt aus unzähligen Broschüren und dicken Büchern wußte, aufs gröblichste verletzt. Aber man befürchtete von ihnen alles, weil man in ihnen geradezu eine Verkörperung all der schlimmen Eigenschaften sah, welche die Aufklärer dem Priestertum nachsagten und sie als die geborenen Patrone aller Rückwühler, als Hauptstütze der rückständigen Einrichtungen in der Kirche, in der Schule, im Staate, in der Gesellschaft, im wirtschaftlichen und geistigen Leben betrachtete, unter deren Drucke man seufzte. Diese Einheit der Stimmung in den gebildeten Klassen der katholischen Länder mußte früher oder später auch zu Taten führen. Schon zu der Zeit, als Benedikt XIV. die chinesischen Riten verdammte (1744), war in Frankreich, aber auch in Spanien, in Österreich und selbst in Rom das Empfinden allgemein: der Orden muß fallen. Es fragte sich nur noch, ob auch die katholischen Fürsten und die Kurie bereit sein würden, ihn fallen zu lassen. Aber man wußte, daß an der Kurie seine Stellung schon seit den Tagen Innocenzs XI. erschüttert war, daß es im Kardinalskolleg seit den Tagen Innocenzs XIII. bereits eine antijesuitische Partei gab, daß es hier nur noch an der Einheit der Stimmung fehlte, die die Voraussetzung zu energischem Handeln ist. Und ähnlich lagen die Dinge, wie man ebenfalls wußte, auch schon an den großen katholischen Höfen. Es galt also nur noch, diese Einheit der Stimmung durch unermüdliche Aufpeitschung der öffentlichen Meinung, durch restlose Ausnutzung aller Vorfälle, die ein ungünstiges Licht auf den Orden warfen, vollständig herzustellen. Dann konnte ihn keine irdische Gewalt mehr von dem Untergange retten. Der Orden fiel also, wie auch Papst Clemens XIV. andeutet, weil er nicht mehr zeitgemäß war. Er erlag dem Ansturm der Aufklärung. Aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß er dies Schicksal bis zu einem gewissen Grade verdient hatte. Er konnte in der Tat nicht mehr „die reichen Früchte bringen und den Nutzen stiften", um dessen willen er einst von den Päpsten so sehr begünstigt worden war:

er war seinen eigenen Idealen untreu geworden und längst innerlich verfallen, als Papst Clemens XIV. endlich unter dem Drucke der bourbonischen Höfe am 21. Juli 1773 in der Bulle Dominus ac redemptor noster das Todesurteil über ihn aussprach.

## Literaturübersicht.

Offizielle und offiziöse Publikationen: Monumenta historica Societatis Jesu, Madrid 1898ff.; hier die Schriften, Briefe usw. Loyolas, Lefèvres, Javiers, Bobadillas, Salmerons, Lainez', Borgias, Polancos, Nadals — O. Braunsberger, Canisii epistulae, 1896ff. — De Backer — Sommervogel — Carayon: Bibl. des écrivains de la comp. de J. 1890—1909, 10 vol. A. Carayon, Bibliographie hist. de l. c. de J., 1864. — Die alte offizielle Ordensgeschichte: N. Orlandini, Hist. Societatis Jesu, fortgesetzt von Sacchini, Poussines, Jouvency, Cordara bis 1625, 7 Bde, 1620—1750. — Die neue, nach Assistenzen gegliedert: A. Astrain (España), P. Tacchi Venturi (Italia), H. Fouqueray, (France), Thomas Hughes (North America), St. Zaleski (Polsce), Alois Kröß (Böhmen), B. Duhr (Länder deutscher Zunge), Cam. Rochemonteix (La Nouvelle France), Enrich (Chile). — J. Crétineau-Joly, Hist. de la c. de J. 1859 (offiziös). — Constitutiones ed. de la Torre, Madrid 1892. — Institutum Soc. Jesu, Florenz 1898. — Exercitia spiritualia cum versione literali, Ratisbonae 1855 — Kehrbach, Monumenta Germ. paedagogica 2, 5, 9, 16, 41, 47, 49. — Missionen: R. Streit, Bibliotheca Missionum, Münster 1916ff. — Lettres edifiantes 1702—1776, 34 vol. — Joseph Stöcklein, Allerhand so lehr- als geistreiche Briefschaften und Reisbeschreibungen Untertitel: Neuer Welt-Bott, Augsburg und Graz 1726ff., 40 Teile. — Japan: L. Delplace, Le Catholicisme au Japon 1908 f., 2 vol., vgl. Léon Pagés, Hist de la Rel. Chrét. au Japon (1598—1651), 2 vol., Paris 1869. James Murdoch-Yamagata, Japan 1542—1651, Kobe 1903. H. Haas, Gesch. des Christentums in Japan. Tokio 1902—1904, 2 Bde. — China: Nic. Trigautius (Trigault), De christ. exped. apud Sinas, Augsburg 1615. Historica narratio ex libris Schall, Wien 1665. Dictionnaire de theol. cathol. 2, 2354 ff. (Chinois rites), vgl. L. Mosheim, Neueste Chin. K.-G., Rostock 1748. H. Cordier, Bibl. Sinica[2] 4 Bde. — Indien: P. Jarric, Ind. rer. thesaurus, Köln 1615. J. Bertrand: La mission du Madure, 4 vol, Paris 1847ff. — Philippinen: Fr. Colin, Labor ev. en las Filipinas, 3 vol., Barcelona 1900ff. — Kanada: Reuben Gold Thwaites, Jesuit relations, 73 vol, Cleveland 1896ff. — Paraguay: Pablo Hernandez, Organisacion de las doctrinas Guaranies, 2 vol., Barc. 1913. P. Pastells, Hist. de la c. de J. en Par. Regesten, Madrid 1918ff. Originalberichte von Antonio Ruiz (Conquista esp. Madrid 1639), Anton Sepp (Nürnberg 1697, auch als Anhang zu Charlevoix, Gesch. von Par., Nürnberg 1768. 2 Bde.), Bernh. Nusdorfer (Frankf. 1768,

LUTHERAN SEMINARY

M. Dobrizhoffer (Gesch. d. Abiponer 1783), Fl. Baucke (A. Kobler, Baucke 1870). Recopilación de leyes de las Indias, 4 vol. 1680. — Wichtigste ältere Pamphlete: Hasenmüller, Hist. Jesuitici ordinis 1593. — Cambrchon, De studiis Jesuitarum abstrusioribus 1608. — Anticoton, Paris 1610. — A. Lonner, Relegatio Jesuitarum 1612. — Monita secreta Societatis Jesu, Notobirgae 1612. — Monarchia Solipsorum, Ven. 1645, vgl. auch B. Duhr, Jesuitenfabeln 1904. — M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen Bd. 2, 3. Von den deutschen Bibliotheken waren bis November 1918 München und Wien am besten mit Jesuitika versehen.

Von Prof. Dr. H. Boehmer erschien ferner:

**Luther im Lichte der neueren Forschung.** Ein kritischer Bericht. 5. Aufl. Mit 4 Bildnissen Luthers. Geh. M. 4.—, geb. M. 5.—

„Mit wundervoller Plastik tritt das Bild Luthers uns entgegen. Von dem Reichtum, der hier auf engstem Raum und doch in edelster Volkstümlichkeit für jedermann verständlich ausgebreitet liegt, macht man sich schwer eine Vorstellung." **(Die Wartburg.)**

**Wesen und Ursprung des Katholizismus.** Von Geh. Hofrat Prof. Dr. Rudolf Sohm. 2. Neudruck. Geh. M. 2.40

Entwirft das erste deutliche Bild von Entstehung und Aufkommen der katholischen Kirche als dem wichtigsten Vorgang in der ganzen Kirchengeschichte und dem noch nicht gelösten Problem der kirchengeschichtlichen Forschung.

**Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit.** Auf Grund des katholischen Kirchen- und Staatskirchenrechts dargestellt von Prof. Dr. J. Freisen. Geh. M. 12.—, geb. M. 14.—

„Eine bedeutsame Erscheinung. . . . Wertvolles Urkunden- und Gesetzesmaterial ist für sämtliche deutsche Bundesstaaten zusammengetragen worden, so daß das Werk ein vorzügliches, unentbehrliches Nachschlagewerk für das geltende Recht ist." **(Vergangenheit u. Gegenwart.)**

**Papsturkunden.** Von Prof. Dr. A. Brackmann. 16 Lichtdrucktafeln und 40 Seiten Text. gr. Folio. In Mappe M. 5.—

„Die auf den Tafeln vereinten Nachbildungen verdienen wirklich diesen Namen, die ausgewählten Stücke gewähren dem Benutzer deutliche Vorstellungen vom Aussehen der Urkunden. In der Tat stehen die Reproduktionen auf der Höhe des technischen Könnens unserer Tage: haarscharf tritt der Papyrus oder das Pergament vor das Auge des Beschauers." **(Neue Jahrbücher.)**

**Die griechisch-katholische Kirche in Galizien.** Von Dr. A. Korczok. Kart. M. 12.—

Gibt einen Einblick in Entwicklung und Eigenart der religiösen Verhältnisse Galiziens Nach einer kurzen Skizzierung der Unionsgeschichte werden die einzelnen Abschnitte des Kampfes um die Vorrechte der unierten Ruthenen — der Streit um die Gleichberechtigung mit den römischen Katholiken, der Kampf um die Schule, um die geistlichen Bildungsanstalten. um die eigene Metropolie — geschildert. Eine Darstellung der gegenwärtigen religiösen Zustände der galizischen Unierten bildet den Abschluß.

**Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter.** Von Prof. Dr. A. Werminghoff. 2., stark verm. Aufl. Geh. M. 5.—, geb. M. 7.—

„Bietet außerordentlich reichhaltige, bis in die neueste Zeit fortgeführte Literaturangaben und eine durchsichtig klare, überall auf das Wesentliche der Einrichtungen und Zusammenhänge gerichtete Darstellung." **(Zeitschrift für Kirchengeschichte.)**

**Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung.** Von E. Sehling. 2. Aufl. Geh. M. 1.20, geb. M. 2.10

Inhalt: I. Die Grundgedanken der Reformation. II. Die Anfänge der Verfassung im 16. Jahrhundert. III. Der Abschluß der Verfassung. IV. Die Lehren des Naturrechts und ihr Einfluß auf die Verfassung. V. Die reformierte Kirche. VI. Neuere Entwicklung. Ausblicke.

**Schriften von Johann Georg, Herzog zu Sachsen.**

**Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens.** Mit 239 Abb. Geh. . . M. 8.—
**Tagebuchblätter aus Nordsyrien.** Mit 85 Abb. Geh. . . . . M. 4.80
**Das Katharinenkloster am Sinai.** Mit 43 Abb. auf 12 Tafeln. Geh. . . . . M. 3.20
**Der heilige Spyridon.** Seine Verehrung und Ikonographie. Mit 8 Abb. Geh. . . M. 1.50

Auf sämtl. Preise Teuerungszuschläge des Verlags (ab April 1920 100%, Abänderungvorbehalten) und teilweise der Buchhandlungen

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

**Geschichte der christlichen Religion.** M. Einleit.: Die israel.-jüdische Religion. (Die Kultur der Gegenw., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. IV, 1.) 2., verm. und verb. Aufl. Geh. M. 18.—, geb. M. 22.—, Halbfr. geb. M. 28.—

Inhalt: Die israelitisch-jüdische Religion: J. Wellhausen. Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaeum (325): A. Jülicher. Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche: A. Harnack. Griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche im Mittelalter und Neuzeit: A. Bonwetsch. Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter: K. Müller. Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: F. K. Funk. Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: E. Troeltsch.

**Systematische christliche Religion.** 2. Aufl. (Kultur d. Gegenw., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. IV, 2.) Geh. M. 6.60, geb. M. 12.—, Halbfr. M. 18.—

Inhalt: Wesen der Religion und der Religionswissenschaft: E. Troeltsch. Christlich katholische Dogmatik: J. Pohle. Christlich-katholische Ethik: J. Mausbach. Christlich-katholische praktische Theologie: C. Krieg. Christlich-protestant. Dogmatik: W. Herrmann. Christlich-protestant. Ethik: R. Seeberg. Christl.-protestant. praktische Theologie: W. Faber. Die Zukunftsaufgaben der Religion und die Religionswissenschaft: H. J. Holtzmann.

**Die Reformation in ihrer Wirkung auf das Leben.** Von Geh.-Rat Prof. Dr. A. Hauck. Geh. M. 2.50, geb. . . . . M. 3.—

„Wenn sich die Kirche der Reformation in der kommenden Neuordnung der Dinge eine neue Bahn wird suchen müssen, so wird sie gut tun, aus diesem letzten Wort eines ihrer bedeutendsten Führer recht viel zu lernen." **(Die Studierstube.)**

**Martin Luther und die deutsche Reformation.** Von Professor Dr. W. Köhler. 2., verb. Aufl. Mit 1 Bildn. Luthers. (ANuG 515.) Kart. M. 2.80, geb. M. 3.50

„Die mit unerschütterlicher geschichtlicher Wahrhaftigkeit schaffende, in der Darstellung vorbildlich knappe und klare Forscherarbeit wird der scharfkantigen wirkungskräftigen Persönlichkeit Luthers ebenso gerecht, wie sie ein farbenprächtiges Bild der damaligen Zeit, insbesondere der festgeschlossenen mittelalterlichen Kirche gibt." **(Volksbildung.)**

**M. v. Schwinds Wartburg-Wandfriese.** Einzelbl. (Format 41×93 cm). M. 6.50

Die Friese geben in künstlerisch wertvoller farbiger Ausführung vollkommen getreu den Eindruck der Originale wieder. Es sind zunächst folgende Friese erschienen: **1. Wart Berg, du sollst mir eine Burg werden. 2. Landgraf, werde hart! 3. Treue Mannen sind die beste Mauer. 4. Der gerechte Landgraf.** Weitere Blätter sind in Vorbereitung.

**Jesus im Urteil der Jahrhunderte.** Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur u. Kunst b. z. Gegenw. Von Hofbiblioth. Lic. theol. Prof. G. Pfannmüller. Mit Buchschm. u. 15 Kunstbeil. Geb. M. 10.—

„Es ist ein ganz eigenartiger Genuß, dieses Buch zu durchblättern und die mannigfachen Formen und Farben zu bewundern, in denen sich die Person Jesu den Menschen bis heute dargestellt hat." **(Zeitschrift für Religionskunde und Religionswissensch.)**

**Jesus der Christus.** Bericht und Botschaft in erster Gestalt. Von Dr. Fritz Resa. Kart. M. —.80. In zweifarbigem Druck mit Buchschmuck in Geschenkband geb. . . . . M. 2.60

„Ein Vorzug dieses Buches scheint mir in der übersichtlichen Anordnung des Stoffes zu liegen. Alles Wissenschaftliche ist in einem Anhang zusammengestellt und stört die Lektüre nicht. Es empfiehlt sich, diese Anmerkungen beim zweiten Lesen recht zu benützen. Sie ersetzen einen Kommentar und führen in Einzelheiten der theologischen Wissenschaft gut ein." **(Die Hilfe.)**

**Religionsgeschichtliche Bibliographie.** Im Anschluß an das Archiv für Religionswissenschaft. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von Prof. D. Dr. C. Clemen. Jahrg. I und II, die Literatur der Jahre 1914 und 1915 enthaltend. Geh. M. 3.—. Jahrg. III und IV, die Literatur der Jahre 1916 und 1917 enthaltend. Geh. M. 4.—

Auf sämtl. Preise Teuerungszuschl. d. Verlags ab April 1920 100%, Abänd. vorb. u. teilw. d. Buchh.

**Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion.** (Die Kultur der Gegenwart. Hrsg. von Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. III, 1.) 2. Aufl. Geh. M. 8.—, geb. M. 12.—, in Halbfranz geb. M. 18.—

**Die Mysterien des Mithra.** Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Von Prof. Dr. F. Cumont. Autoris. dtsche Übersetzung v. G. Gehrich. Mit 9 Abb. i. T. u. auf 2 Taf. sowie 1 Karte. 3. Aufl. [U. d. Pr. 1920.]

„Das Buch wird sicherlich die Einzelforschung noch lange anregen und wird auch dieser gelungene Auszug zum historischen Verständnis religiöser Probleme beitragen."
**(Wochenschrift für klassische Philologie.)**

**Kaiser Constantin und die christliche Kirche.** Fünf Vorträge. Von Geh. Rat Prof. Dr. E. Schwartz. Geh. M. 3.—, kart. M. 5.—

„. . . Der Verfasser hat sein Ziel erreicht: das geschichtliche Leben dieser Zeit als ein untrennbares Ganzes zu sehen, Politisches und Kirchliches, Heidnisches und Christliches in gleicher Schärfe zu erfassen. Das Buch ist ein Kunstwerk." **(Hist. Vierteljahrsschrift.)**

**Religion und Magie bei den Naturvölkern.** Ein religionsgeschichtl. Beitrag z. Frage nach d. Anfängen der Religion. V. Prof. Dr. K. Beth. Geh. M. 5.—, geb. M. 8.80

„. . . Beherrschung dieses bisher fremden Gebietes, seiner Gestaltungs- und Darstellungsgabe gebührt uneingeschränkte Bewunderung." **(Deutsche Literaturzeitung.)**

**Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.** Abhandl. zur Geschichte der Philosophie und Religion. (Bd. 2 aus Wilh. Diltheys ges. Schriften.) 2. Aufl. Geh. M. 36.—, geb. M. 40.—

Inhalt: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert. — Das natürlichste System der Geisteswissenschaften. — Die Autonomie des Denkens. — Giordano Bruno. — Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus. — Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes. — Die Funktion in der Anthrophologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts.

**Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten.** Von Prof. Troels-Lund. Aut. Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 7.50

„. . . Es ist eine wahre Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen." **(Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.)**

**Persönlichkeit und Weltanschauung.** Psych. Untersuch. z. Religion, Kunst u. Philos. Von Dr. R. Müller-Freienfels. M. Abb. i. T. u. a. 5 Taf. M. 6.—, geb. M. 9.—

„Verf. zeigt eine ganz hervorragende Fähigkeit, weite, zum Teil noch kaum bearbeitete Gebiete der psychologischen Welt zu überschauen, zu ordnen und dem Leser fesselnd zu machen. . . ." **(Preußische Jahrbücher.)**

**Gott, Gemüt und Welt.** Goethes Aussprüche über Religion und religiös-kirchliche Fragen. Von Theodor Vogel. 4. Aufl. Geb. M. 5.—

„. . . Ein schönes Erbauungsbuch; wer immer, Christ oder Nichtchrist, sich mit Andacht in diese tiefe Gedankenwelt versenkt, fühlt aufs lebhafteste seine Existenz um eine Unendlichkeit erweitert." **(Neue Jahrbücher.)**

**Dantes göttliche Komödie.** In deutschen Stanzen von Prof. Dr. P. Pochhammer. 4. Aufl. Mit einem Dante-Bild nach Giotto von E. Burnand, Buchschmuck von H. Vogeler-Worpswede u. 10 Skizzen. [U. d. Pr. 1920.] Kleine (Taschen-) Ausgabe. 3. Aufl. geb. M. 10.—

Auf sämtl. Preise Teuerungszuschl. d. Verlags (ab April 1920 100%, Abänd. vorb.) u. teilw. d. Buchh.

# Teubners kleine Fachwörterbücher

**bringen sachliche und worterläuternde Erklärungen aller wichtigeren Gegenstände und Fachausdrücke der einzelnen Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften. Sie wenden sich an weiteste Kreise und wollen vor allem auch dem Nichtfachmann eine verständnisvolle, befriedigende Lektüre wissenschaftlicher Werke und Zeitschriften ermöglichen und den Zugang zu diesen erleichtern. Dieser Zweck hat Auswahl und Fassung der einzelnen Erklärungen bestimmt: Berücksichtigung alles Wesentlichen, allgemeinverständliche Fassung der Erläuterungen, ausreichende sprachliche Erklärung der Fachausdrücke, wie sie namentlich die immer mehr zurücktretende humanistische Vorbildung erforderlich macht.**

Mit größeren rein wissenschaftlichen Nachschlagewerken können die kleinen Fachwörterbücher namentlich hinsichtlich der Vollständigkeit natürlich nicht in Wettbewerb treten, sie verfolgen ja aber auch ganz andere Zwecke, durch die Preis und Umfang bedingt waren. Den allgemeinen Konversationslexika gegenüber bieten sie bei den sich ohnehin mehr und mehr spezialisierenden auch außerfachlichen Interessen des einzelnen Vorteile insofern, als die Bearbeitung den besonderen Bedürfnissen des einzelnen Fachgebietes besser angepaßt und leichter auf dem neuesten Stand des Wissens gehalten werden kann, als insbesondere auch die Neu- und Nachbeschaffung der einzelnen abgeschlossene Gebiete behandelnden Bände bedeutend leichter ist als die einer Gesamt-Enzyklopädie, deren erster Band gewöhnlich schon wieder veraltet ist, wenn der letzte erscheint.

* in Vorbereitung bzw. unter der Presse (1922)

**Philosophisches Wörterbuch.** 2. Aufl. v. Studienrat Dr. P. Thormeyer. (Bd. 4.) geb. M. 25.—

**Psychologisches Wörterbuch** von Dr. Fritz Giese. (Bd. 7.) geb. M. 22.—

**Wörterbuch zur deutschen Literatur** von Studienrat Dr. H. Röhl. (Bd. 14.) geb. M. 25.—

***Musikalisches Wörterbuch** von Privatdoz. Dr. J. H. Moser. (Bd. 12.)

***Wörterbuch zur Kunstgeschichte** von Dr. H. Vollmer.

**Physikalisches Wörterbuch** v. Prof. Dr. G. Berndt. (Bd. 5.) geb. M. 25.—

***Chemisches Wörterbuch** von Privatdozent Dr. H. Remy. (Bd. 10.)

***Astronomisches Wörterbuch** v. Observator Dr. H. Naumann. (Bd. 11.)

**Geologisch-mineralogisches Wörterbuch** von Dr. C. W. Schmidt. (Bd. 6.) geb. M. 25.—

**Geographisches Wörterbuch** v. Prof. Dr. O. Kende. I. Allgem. Erdkunde. (Bd. 8.) geb. M. 25.—. *II. Wörterbuch d. Länder- u. Wirtschaftskunde. (13.)

**Zoolog. Wörterbuch** v. Dr. Th. Knottnerus-Meyer. (2.) geb. M. 20.—

**Botanisches Wörterbuch** von Dr. O. Gerke. (Bd. 1.) geb. M. 20.—

**Wörterbuch der Warenkunde** von Prof. Dr. M. Pietsch. (Bd. 3.) geb. M. 25.—

**Handelswörterbuch** von Handelsschuldir. Dr. V. Sittel u. Justizrat Dr. M. Strauß. Zugleich fünfsprachiges Wörterbuch, zusammengestellt von V. Armhaus, verpfl. Dolmetscher. (Bd. 9.) geb. M. 25.—

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**



Preisänderung vorbehalten

DATE DUE

GAYLORD PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00412 9676

# Teubners K…gen

Wohlfeile farbige Origina… Haus
Die Sammlung enthält jetzt über …<55 cm
(M. 30.–), 103×43 cm (M. 22.–) 60×50 cm (M. 25.–), 55×42 cm (M. 20.–),
41×30 cm (M. 15.–). Geschmackvolle Rahmung aus eigener Werkstätte.

## Neu: Kleine Kunstblätter

16×24 cm je M. 6.–. Liebermann, Im Park. Prentzel, Am Wehr. Hecker, Unter der alten Kastanie und Weihnachtsabend. Treuter, Bei Mondenschein. Weber, Apfelblüte.

## Schattenbilder

**K. W. Diefenbach** „Per aspera ad astra". Album, die 34 Teilb. des vollst. Wandfrieses fortlaufend wiederg. (20½×25 cm) M. 70.—. Teilbilder als Wandfriese (42×50 cm) je M 20.–, (35×43 cm) je M. 6.–, auch gerahmt in versch. Ausführ. erhältlich.

**„Göttliche Jugend".** 2 Mappen, mit je 20 Blatt (25½×34 cm) je M. 60.–. Einzelbilder je M. 4.–, auch gerahmt in versch. Ausführ. erhältlich.

**Kindermusik.** 12 Blätter (25½×34 cm) in Mappe M. 45.–, Einzelblatt M. 4.50.

**Gerda Luise Schmidt** (20×15 cm) je M. 3.–. Auch gerahmt in verschiedener Ausführung erhältlich. Blumenorakel. Reifenspiel. Der Besuch. Der Liebesbrief. Ein Frühlingsstrauß. Die Freunde. Der Brief an „Ihn". Annäherungsversuch. Am Spinett. Beim Wein. Ein Märchen. Der Geburtstag.

## Teubners Künstlerpostkarten

(Ausf. Verzeichnis v. Verlag in Leipzig.) Jede Karte 30 Pf. Reihe von 12 Karten in Umschlag M. 3.–, jede Karte unter Glas mit schwarzer Einfassung und Schnur M. 5.—, oval M. 5.40. Die mit * bezeichneten Reihen auch in feinen ovalen Holzrähmchen (M. 15.– bzw. M. 16.90, eckig M. 12.–), in Teupa-Rahmen (eckig M. 6.50, oval M. 7.20) oder in Kettenrahmen (M. 7.70).

**Teubners Künstlersteinzeichnungen** in 12 Reihen. **Teubners Künstlerpostkarten nach Gemälden neuerer Meister.** 1. Macco, Maienzeit. 2. Köselitz, Sonnenblick. 3. Buttersack, Sommer im Moor. 4. Hartmann, Sommerweide. 5. Kühn jr., Im weißen Zimmer. In Umschlag M. 1.50. ***Diefenbachs Schattenbilder** in 7 Reihen. (**Kindermusik**, je M. —.40, Reihe M. 4.–) **Aus dem Kinderleben,** 6 Karten nach Bleistiftzeichn. von Hela Peters. 1. Der gute Bruder. 2. Der böse Bruder. 3. Wo drückt der Schuh? 4. Schmeichelkätzchen. 5. Püppchen, aufgepaßt! 6. Große Wäsche. In Umschlag M. 1.50. ***Schattenrißkarten** von Gerda Luise Schmidt: 1. Reihe: Spiel und Tanz, Fest im Garten, Blumenorakel, Die kleine Schäferin, Belauschtes Dichter, Rattenfänger von Hameln. 2. Reihe: Die Freunde, Der Besuch, Im Grünen, Reifenspiel, Ein Frühlingsstrauß, Der Liebesbrief: 3. Reihe: Der Brief an „Ihn", Annäherungsversuch, Am Spinett, Beim Wein, Ein Märchen, Der Geburtstag. Reihe in Umschlag M. 1.50. **Denkwürdige Stätten aus Nordfrankreich.** 12 Orig.-Lithogr. v. K. Lohe.

## Rudolf Schäfers Bilder nach der Heiligen Schrift

Der barmherzige Samariter (M. 30.–), Jesus der Kinderfreund (M. 25.–), Das Abendmahl (M. 30.–), Hochzeit zu Kana (M. 25.–), Weihnachten (M. 30.–), Die Bergpredigt (M. 25.–) (75×55 bzw. 60×50 cm), 6 Blätter in Mappe zum ermäßigten Preise von M. 130.–. Diese 6 Blätter in Format 29×30 unter dem Titel **Biblische Bilder** in Mappe M. 45.–, als Einzelblatt je M. 10.– (Auch als „Kirchliche Gedenkblätter" und als „Glückwunsch- u. Einladungskarten" erhältlich.)

## Karl Bauers Federzeichnungen

**Führer und Helden im Weltkrieg.** Einzelne Blätter (28×36 cm) M. 3.–
2 Mappen, enthaltend je 12 Blätter, je . . . . . M. 12.–
**Charakterköpfe zur deutschen Geschichte.** Mappe, 32 Bl. (28×36 cm) M. 45.–,
12 Bl. M. 18.–, Einzelblätter . . . . . M. 3.–
**Aus Deutschlands großer Zeit 1813.** In Mappe, 16 Bl. (28×36 cm) M. 18.–,
Einzelblätter . . . . . M. 3.–

**Vollständiger Katalog üb. künstl. Wandschmuck** mit farb. Wiedergaben der über 200 Blättern gegen Einsend. von M. 7.– oder gegen Nachn. (Mind. 1 Dtzd. Porto in Leipzig, Postfr. 3, erhältlich

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

Preisänderung vorbehalten

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.